



LES CLASSIQUES HATIER DE LA PHILOSOPHIE

K a n t



La religion
dans les limites
de la simple raison

Quatrième partie
Analyse



HATIER

Emmanuel Kant

**La religion dans les limites de la
simple raison**

(Quatrième partie)

Traduction de Marc Schweyer

Analyse par Michaël Föessel



PhiloSophie, © janvier 2019

Quatrième partie¹

Du vrai et du faux culte sous la souveraineté du bon principe ou de la religion et du cléricalisme

C'est déjà un commencement de la souveraineté du bon principe, et un signe « que le Royaume de Dieu vient vers nous », même si seuls les principes de sa constitution commencent à devenir *publics*, car c'est dans le monde intelligible déjà que *les causes* qui seules peuvent le produire ont pris universellement racine, bien que son complet développement phénoménal dans le monde sensible se trouve encore repoussé dans un lointain imprévisible². Nous avons vu³ que s'unir dans une communauté éthique était un devoir spécifique (*officium sui generis*⁴) et que, encore que chacun obéisse à son devoir privé, on peut bien en conclure à une *harmonie contingente* de tous en vue d'un bien commun, sans qu'une institution particulière soit en outre nécessaire. Mais nous avons vu aussi qu'on ne peut espérer cette harmonie si l'on ne fait pas une affaire propre de cette union mutuelle en vue d'un même but : l'édification d'une *communauté soumise* à des lois morales qui, l'union faisant la force, serait plus puissante pour s'opposer aux attaques du mauvais principe (auquel les hommes sont sans cela tentés, *les uns par les autres, de servir d'instruments*). – Nous avons vu aussi que l'instauration d'une telle communauté comme un *royaume de Dieu* ne peut être entreprise par les hommes que par la voie de la *religion* et qu'enfin, pour que celle-ci soit publique (ce qui est requis pour une communauté), ce royaume doit être représenté sous la forme sensible d'une *église*⁵ dont il appartient aux hommes de créer l'organisation, œuvre qui leur est confiée et peut être exigée d'eux.

Mais une église, comme communauté à édifier selon les lois de la religion, semble requérir plus de sagesse (aussi bien du point de vue de

l'intelligence que de la bonne intention) qu'on ne peut sans doute en attribuer aux hommes ; d'autant plus que le bien moral, qui est visé par une telle institution, semble à cet égard devoir déjà être présupposé en eux⁶. C'est en vérité une expression absurde que de dire que des *hommes* auraient le devoir *d'instituer* un royaume de Dieu (comme on peut à juste titre dire d'eux qu'ils peuvent édifier le royaume d'un monarque humain). Dieu doit être lui-même le créateur de son royaume. Mais comme nous ignorons ce que Dieu fait immédiatement pour exposer dans la réalité l'Idée de son royaume, dont nous trouvons en nous la destination morale d'être les citoyens et les sujets, alors que nous savons bien ce que nous avons à faire pour nous rendre aptes à en devenir les membres, cette Idée, qu'elle ait été éveillée dans le genre humain et y soit devenue *publique* par le moyen de la raison ou par celui de l'Écriture, nous associera cependant en vue de l'organisation d'une église. Église dont, dans ce dernier cas, Dieu lui-même, comme fondateur, sera créateur de la *constitution*, alors que les hommes, en tant que membres et libres citoyens de ce royaume, sont pourtant dans tous les cas, créateurs de son *organisation*⁷. Mais ceux qui parmi eux, conformément à cette organisation, en gèrent les affaires publiques, constituent *l'administration*, à titre de serviteurs de l'église, de la même façon que tous les autres forment une association soumise à ses lois : la *communauté des fidèles*.

Étant donné qu'une pure religion de la raison, en tant que foi religieuse publique, n'admet que la seule Idée d'une Église (à savoir d'une Église invisible), et que seule l'église visible, qui est fondée sur des statuts, a besoin d'une organisation humaine et s'y prête, le culte sous la souveraineté du bon principe ne pourra être considéré, dans la première⁸, comme culte d'église et cette religion-là n'a pas de serviteurs légaux, fonctionnaires d'une communauté éthique ; chacun de ses membres y reçoit immédiatement ses ordres du législateur suprême. Comme toutefois, eu égard à tous nos devoirs (que nous devons aussi considérer en même temps, dans leur ensemble, comme des commandements divins), nous nous tenons constamment au

service de Dieu, la *pure religion de la raison* aura pour serviteurs tous les hommes bien intentionnés (sans qu'ils soient cependant fonctionnaires) ; on ne pourra simplement pas aller jusqu'à les appeler serviteurs d'une église (je veux dire d'une église visible, la seule dont il soit ici question⁹). – Comme toutefois toute église édifiée sur des lois statutaires ne peut être la véritable Église que dans la mesure où elle contient en elle le principe de se rapprocher continuellement de la pure foi de la raison (comme de celle qui, lorsqu'elle est pratique, constitue à proprement parler dans toute foi la religion) et de pouvoir se passer, avec le temps, de la foi ecclésiale (de ce qui en elle est historique), nous pourrions cependant reconnaître dans ces lois et dans les fonctionnaires de l'église établie sur cette base un *service (cultus)* de l'église, dans la mesure où ceux-ci viseront toujours par leurs doctrines et leur organisation cette fin dernière (une foi religieuse publique). Au contraire, les serviteurs d'une église qui, sans tenir compte de ce qui précède, proclament plutôt que la maxime de se rapprocher continuellement de cette fin est condamnable et que seule la fidélité à la partie historique et statutaire de la foi ecclésiale peut apporter le salut, pourront être accusés à juste titre de *faux culte* de l'Église ou de ce qu'elle représente : la communauté éthique sous la souveraineté du bon principe. Par faux culte (*cultus spurius*¹⁰) on entend la persuasion de servir quelqu'un par des actions qui, en réalité, font manquer à ce culte l'objet qu'il se propose. C'est pourtant bien ce qui arrive dans une communauté quand, pour donner satisfaction à la volonté d'un supérieur, on fait passer ce qui n'a que la valeur d'un moyen pour ce qui nous rend *immédiatement* agréable à lui ; contrecarrant par là son dessein.

Première section : Du culte de Dieu dans une religion en général

La religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins^A. Celle dans laquelle je dois savoir au préalable que quelque chose est un commandement divin pour le reconnaître comme mon devoir est la religion *révélée* (ou qui nécessite une révélation) ; celle, en revanche, dans laquelle je dois d'abord savoir que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme un commandement divin, est la religion *naturelle*. – Celui qui proclame que seule la religion naturelle est moralement nécessaire, c'est-à-dire est un devoir, on peut aussi l'appeler *rationaliste* (en matière de foi). Lorsque ce dernier nie la réalité de toute révélation divine surnaturelle, on l'appelle *naturaliste* ; mais s'il admet cette révélation tout en prétendant qu'il n'est pas nécessairement exigé pour la religion de la connaître et de la tenir pour réelle, on pourrait l'appeler un pur *rationaliste* ; alors que s'il tient la foi en cette révélation pour nécessaire à la religion universelle, on pourrait l'appeler un pur *supranaturaliste* en matière de foi¹¹.

Le rationaliste, en vertu de ce titre qui est le sien, doit déjà se tenir de lui-même à l'intérieur des limites de l'intelligence humaine. C'est pourquoi il ne s'opposera jamais, tel un naturaliste, ni ne contestera la possibilité intrinsèque de la révélation en général, ni la nécessité de la révélation comme moyen divin pour introduire à la vraie religion ; car en cette matière aucun homme ne peut rien décider par la raison. Le différend ne peut donc porter que sur les prétentions réciproques du pur rationaliste et du supranaturaliste en matière de foi, ou sur ce que l'un ou l'autre admet comme nécessaire et suffisant pour l'unique vraie religion ou seulement comme contingent en elle.

Si l'on établit des divisions dans la religion non d'après son origine

première et sa possibilité intrinsèque (on la divise alors en naturelle et révélée), mais seulement d'après ce qui, dans sa constitution, la rend apte à la *communication extérieure*, elle peut alors être de deux sortes : c'est ou bien la religion *naturelle* dont chacun (du moment qu'elle existe) peut être convaincu par sa raison, ou bien une religion *savante* dont on ne peut convaincre les autres qu'au moyen de l'érudition (dans et par laquelle ils doivent être guidés¹²). – C'est là une distinction très importante car, de la seule origine d'une religion, on ne peut rien conclure quant à son aptitude ou inaptitude à être une religion humaine universelle, alors qu'on peut le conclure de sa propriété d'être ou non communicable universellement ; la première de ces qualités constitue toutefois le caractère essentiel de la religion qui doit obliger tout homme.

Il se peut par conséquent qu'une religion soit la religion *naturelle* tout en étant néanmoins aussi *révélée*, si elle est constituée de telle sorte que les hommes *auraient pu* ou *dû* y parvenir par le seul usage de leur raison, bien qu'ils n'y *soient* pas parvenus aussi tôt ou en aussi grand nombre qu'il est souhaitable, de sorte qu'une révélation de cette religion, à un certain moment et en un certain lieu, pouvait être sage et très utile au genre humain, à la condition toutefois que, la religion ainsi introduite, une fois établie et rendue publique, chacun pût désormais se convaincre de sa vérité par lui-même et sa propre raison¹³. Dans ce cas, la religion est *objectivement* une religion naturelle, bien qu'elle soit *subjectivement* révélée ; aussi est-ce la première dénomination qui lui convient à proprement parler. Car il se pourrait à la rigueur que, par la suite, on oublie complètement qu'une telle révélation surnaturelle ait jamais eu lieu sans que pour autant cette religion perde le moins du monde de son intelligibilité, de sa certitude ou de son pouvoir sur les esprits. Mais il n'en va pas de même avec la religion qui, en raison de sa constitution intrinsèque, ne peut être considérée que comme révélée. Si elle n'avait été conservée par une tradition tout à fait sûre dans des livres saints ayant valeur de documents, elle disparaîtrait du monde et il devrait se produire une révélation surnaturelle qui, ou bien serait réitérée publiquement de

temps en temps, ou bien se poursuivrait continuellement en chaque homme, révélation sans laquelle la diffusion et la propagation d'une telle foi ne serait pas possible¹⁴.

Mais, en partie au moins, toute religion, même celle qui est révélée, doit renfermer en elle certains principes de la religion naturelle. Ce n'est que par la raison que la révélation peut être ajoutée au concept d'une *religion*, car ce concept, en tant qu'il est dérivé d'une obligation soumise à la volonté d'un législateur moral, est lui-même un pur concept de la raison. Ainsi pourrions-nous considérer et examiner même une religion révélée, d'une part encore comme religion *naturelle*, et d'autre part cependant comme religion *savante*, et nous pourrions distinguer en elle ce qui revient, et dans quelle proportion, à l'une ou l'autre de ces sources.

Cela ne peut toutefois bien se faire, comme nous nous proposons de traiter d'une religion révélée (ou du moins considérée comme telle), sans que nous en tirions quelque exemple de l'histoire. Autrement, nous devrions pour être compréhensibles, imaginer comme exemples certains cas, dont la possibilité pourrait toutefois nous être contestée. Nous ne pouvons donc mieux faire que de prendre quelque livre contenant des cas de ce genre, de préférence un de ces livres où l'on trouve intimement mêlés des préceptes moraux, apparentés par conséquent à la raison, et de nous en servir comme intermédiaire pour expliquer notre Idée d'une religion révélée en général. Livre que nous ouvrirons ensuite comme un de ces nombreux livres qui, sous couvert de révélation, traitent de religion et de vertu, par exemple du procédé utile en soi qui consiste à y rechercher ce qui peut être pour nous une religion rationnelle pure et, partant, universelle et ce sans interférer dans le travail de ceux¹⁵ auxquels est confiée l'interprétation de ce livre comme somme des doctrines révélées positives et sans vouloir, de ce fait, contester leur interprétation qui se fonde sur l'érudition. Il est plutôt avantageux pour cette dernière, puisqu'elle se propose la même et unique fin que les philosophes, à savoir le bien moral, d'amener ceux-ci par leurs propres justifications rationnelles, là même où elle pense parvenir d'elle-même par une autre voie. – Ce livre peut bien

être ici le Nouveau Testament comme source de la dogmatique chrétienne. Suivant notre dessein, nous allons à présent exposer en deux chapitres la religion chrétienne, d'abord comme religion naturelle, ensuite comme religion savante, suivant son contenu et suivant les principes qui s'y rencontrent.

Chapitre premier : La religion chrétienne comme religion naturelle

La religion naturelle en tant que morale (en relation avec la liberté du sujet), liée au concept de ce qui peut donner une valeur effective à sa fin dernière (c'est -à-dire au concept de Dieu comme Créateur moral du monde), et rapportée à une durée de l'homme à la mesure de cette fin dans sa totalité (c'est-à-dire l'immortalité), est un pur concept pratique de la raison qui, malgré sa fécondité infinie, suppose cependant si peu le recours à la faculté de la raison théorique que l'on peut en convaincre pratiquement chacun de manière suffisante et que l'on peut en exiger de chacun au moins l'effet comme devoir¹⁶. Elle répond à la principale exigence de la véritable Église : la qualification pour l'universalité, dans la mesure où l'on entend par là la validité pour chacun (*universitas vel omnitude distributiva*¹⁷), c'est-à-dire l'unanimité générale. Pour la propager et la conserver en ce sens comme religion mondiale, elle a, il est vrai, besoin d'un corps de serviteurs (*ministerium*¹⁸) au service simplement de l'Église invisible, mais elle n'a besoin d'aucun fonctionnaire (*officiales*¹⁹), c'est-à-dire qu'il lui faut des maîtres, mais non des administrateurs, parce que la religion de la raison de chaque individu ne fait pas encore exister une église comme *association* universelle (*omnitude collectiva*²⁰) et qu'à vrai dire une telle association n'est même pas visée par cette Idée. – Mais puisqu'une telle unanimité ne saurait se maintenir d'elle-même et ne devrait donc pas pouvoir se transmettre dans son universalité sans devenir une église visible, ce qui n'est possible que lorsqu'une universalité collective, c'est-à-dire la réunion des croyants en une église (visible) selon les principes d'une religion rationnelle pure, y parvient, celle-ci toutefois n'émanant pas spontanément de cette

unanimité, ou encore, en supposant que celle-ci ait été créée, et puisque ses libres adeptes (comme on l'a montré plus haut) ne lui assureraient pas un état durable sous la forme d'une communauté des croyants (aucun de ces illuminés n'estimant, pour ses convictions religieuses, avoir besoin de la participation d'autrui à une telle religion), il en résulte que, si aux lois naturelles connaissables par la seule raison ne viennent pas s'ajouter certaines ordonnances statutaires revêtant en même temps une autorité législative (*Auctoritas*), alors il manquera toujours ce qui constitue un devoir particulier pour les hommes, un moyen en vue de leur fin la plus haute, à savoir leur union durable en une Église visible universelle ; et le prestige d'en être l'un des fondateurs présuppose un fait réel et pas seulement le pur concept de la raison ²¹ .

Si nous admettons à présent un Maître ²² dont une histoire (ou du moins l'opinion générale qu'il n'y a pas lieu de contester foncièrement) dit qu'il a exposé une religion pure, compréhensible par le monde entier (naturelle) et pénétrante, dont nous pouvons nous-mêmes éprouver les dogmes comme nous étant réservés, qu'il l'a d'abord exprimée publiquement et même en dépit d'une foi d'église dominante, fâcheuse (dont le culte servile peut servir de modèle à toute autre dans les points essentiels de la foi purement statutaire, comme celle qui était répandue dans le monde à cette époque), et n'ayant pas en vue la fin morale ; si nous constatons qu'il a fait de cette religion générale de la raison la condition suprême et indispensable de toute foi religieuse et qu'il y a ajouté certains statuts qui contiennent des formes et observances devant servir de moyens pour établir une église fondée sur ces principes, alors on ne peut disputer à celle-ci, en dépit du caractère contingent et arbitraire des dispositions qu'il a prises en vue de cette fin, le nom de véritable Église universelle, ni lui refuser à lui-même la considération pour avoir appelé les hommes à s'associer en elle, sans alourdir la foi de nouvelles dispositions fâcheuses, ni vouloir faire de ces dispositions, d'abord prises par lui, des actions particulières et saintes, obligatoires en tant qu'éléments constitutifs de la religion.

On ne peut, d'après cette description, se tromper sur la personne qui peut être révéralée, non pas, il est vrai, comme *fondatrice* de la *religion* pure de tout dogme et écrite dans le cœur de tout homme (car celle-ci n'est pas d'origine arbitraire), mais comme fondatrice de la première *église* véritable. – Pour attester la dignité de sa mission divine, nous allons citer quelques-uns de ses enseignements qui sont indubitablement à la base d'une religion en général. Peu importe ce qu'il en est de l'histoire (car dans l'Idée elle-même se trouve déjà la raison suffisante pour y adhérer²³) : ces enseignements ne pourront à vrai dire être autre chose que de purs enseignements de la raison ; ce sont, en effet, les seuls à se prouver par eux-mêmes et c'est sur eux que doit reposer de préférence l'authentification des autres.

Et d'abord, il enseigne que ce n'est pas l'observation des devoirs civils extérieurs ou des devoirs d'églises statutaires, mais seulement la pure intention morale du cœur qui peut rendre l'homme agréable à Dieu (Matthieu, v, 20-48)²⁴ ; au regard de Dieu, le péché en pensée est considéré comme égal au péché en acte (v, 28) et la sainteté en général est le but vers lequel doit tendre l'homme (v, 48) ; haïr dans son cœur, par exemple, c'est autant que tuer (v, 22) ; l'injustice faite au prochain ne peut être réparée que par la satisfaction accordée à celui-ci, non par des actes cultuels (v, 24) et, en ce qui concerne la véracité, son moyen civil d'extorsion^B, c'est-à-dire le serment, porte préjudice au respect même de la vérité (v, 34-37) ; le penchant naturel mais mauvais du cœur humain doit être entièrement renversé ; le doux sentiment de la vengeance doit se changer en patience (v, 39-40) et la haine de ses ennemis en bienfaisance (v, 44). Voici comment, dit-il, il pense satisfaire pleinement à la loi juive (v, 17), mais ce n'est visiblement pas ici la science des Écritures mais la pure religion de la raison qui doit être l'interprète de cette loi ; car, prise à la lettre, elle autorisait exactement le contraire de tout cela. – En outre, il n'est pas sans faire remarquer, en parlant de la porte étroite et du chemin rétréci²⁵, la fausse interprétation de la loi que se permettent les hommes pour échapper à leur véritable devoir moral, se tenant comme quittes de tout dédommagement par l'accomplissement du devoir d'église (VII,

13^C). De ces pures intentions, il exige qu'elles se prouvent aussi dans des *actes* (v, 16) et il ôte au contraire leur espérance sournoise à ceux qui pensent compenser l'absence de ces actes par l'invocation et la louange du législateur suprême en la personne de son messenger, et gagner sa faveur par des flatteries (v, 21). De ces œuvres, il veut, pour leur valeur d'exemples à imiter, qu'elles soient accomplies publiquement (v, 16) et, à la vérité, dans une humeur joyeuse, non comme des actions servilement extorquées (VI, 16), en sorte que, à partir d'un petit début de communication et de propagation de telles intentions, comme d'un grain de semence dans un bon terrain ou d'un ferment de bien, la religion se développerait peu à peu par sa force intérieure en un royaume de Dieu (XIII, 31, 32, 33). – Enfin, il résume tous les devoirs : 1) en une règle *universelle* (qui inclut aussi bien la condition morale intérieure de l'homme que sa condition extérieure) : Fais ton devoir sans autre motif que sa valeur immédiate, c'est-à-dire, aime Dieu (le législateur de tous les devoirs) par-dessus tout ; 2) en une règle *particulière* qui concerne le rapport extérieur aux autres hommes comme devoir universel : Aime tout homme comme toi-même, c'est-à-dire favorise son bien par une bienveillance immédiate qui ne soit pas dérivée de motifs intéressés. Ces commandements ne sont pas simplement des lois de la vertu, mais des prescriptions de la *sainteté* à laquelle nous devons aspirer, et par rapport auxquelles la simple aspiration s'appelle *vertu*²⁶, – À ceux donc qui pensent attendre ce bien moral de façon tout à fait passive, les bras croisés, comme un don tombant du ciel, il ôte tout espoir à cet égard. Quant à celui qui laisse inutilisée la disposition naturelle au bien qui se trouve dans la nature humaine (comme un talent qui lui est confié), se fiant paresseusement à une influence morale supérieure pour compenser les qualités et la perfection morales qui lui font défaut, il se voit menacé, à cause de ce manquement, de ne même pas voir lui profiter le bien qu'il a pu faire en vertu de sa disposition naturelle (xxv, 29).

Quant à l'attente, bien naturelle de la part de l'homme, d'un sort approprié à sa conduite morale, du point de vue du bonheur, en raison particulièrement du nombre de fois où il a dû consentir à sacrifier celui-ci en vue de celle-là, il promet (v, 11-12) en retour la récompense

d'un monde futur²⁷. Mais selon la diversité des intentions inspirant cette conduite, la récompense ne sera pas la même pour ceux qui ont fait leur devoir *en vue de* la récompense (ou pour être tenus quittes d'un châtement mérité) que pour les hommes meilleurs qui ont fait leur devoir simplement pour lui-même²⁸. Celui que domine l'intérêt égoïste (le dieu de ce monde) lorsque, sans s'en détacher, il se contente de l'affiner grâce à sa raison et de l'étendre par-delà les limites étroites du présent, il est représenté comme un homme (Luc, XVI, 3-9) qui trompe son Maître en se servant de lui et lui impose des sacrifices en vue du devoir. Car, lorsqu'il comprend qu'il faudra bien un jour, et peut-être bientôt, quitter ce monde et qu'il ne pourra rien emporter dans l'autre de ce qu'il possédait en celui-ci, il se résout volontiers à rayer de son compte ce que lui ou son maître, à savoir l'intérêt égoïste, pouvait, en ce monde, légalement exiger de pauvres gens, se procurant ainsi en quelque sorte des traites payables en un autre monde ; ce faisant il procède avec plus de *prudence* que de *morale*²⁹, pour ce qui est des motifs de telles actions bienfaites, mais il agit toutefois conformément à la loi morale, au moins quant à la lettre, et il est en droit d'espérer que dans l'avenir ses actes ne resteront pas sans récompense^D. Si l'on compare à cela ce qui est dit de la bienfaisance envers les pauvres, dictée par le seul devoir (Matthieu, xxv, 35-40), lorsque le juge du monde proclame comme les vrais élus de son royaume ceux qui ont apporté leur aide aux indigents, sans même qu'il leur vînt à l'esprit que cela méritait encore une récompense et qu'ils obligeaient par là le ciel à les récompenser, précisément parce qu'ils le firent sans l'arrière-pensée d'une récompense dans le monde futur ; alors on voit bien que le Maître de l'Évangile, lorsqu'il parle de récompense dans le monde futur, n'a pas voulu en faire le motif des actions, mais seulement (comme représentation édifiante de la perfection de la bonté et de la sagesse divines dans la conduite du genre humain) l'objet de la pure vénération et de la plus grande satisfaction morale pour une raison jugeant dans son ensemble la destination de l'homme.

Voici donc une religion complète qui peut être exposée d'une

manière compréhensible et convaincante à tous les hommes en faisant appel à leur propre raison, et dont, en outre, la possibilité et même la nécessité qu'elle devienne le modèle à imiter (dans la mesure où les hommes en sont capables) ont été rendues évidentes par un exemple, sans que ni la vérité de ces enseignements, ni l'autorité et la dignité du Maître aient besoin de quelque autre attestation (pour cela seraient requis de la science ou des miracles, ce qui n'est pas l'affaire de chacun). Lorsque sont invoquées les anciennes lois (de Moïse) et la culture antérieure³⁰, comme si elles devaient lui servir d'attestation, ce n'est pas pour confirmer la vérité de ses enseignements, mais pour s'en servir comme d'une introduction auprès de gens qui demeureraient entièrement et aveuglément attachés au passé, ce qui doit toujours être plus difficile, chez des gens dont la tête, farcie de dogmes statutaires, a perdu presque toute réceptivité pour la religion de la raison, que s'il avait fallu proposer cette religion à la raison d'hommes non instruits, mais aussi non corrompus. C'est pourquoi personne ne doit s'étonner s'il trouve un exposé s'accommodant aux préjugés d'autrefois, énigmatique pour notre époque et nécessitant une exégèse soigneuse, bien qu'à vrai dire cet exposé permette à une doctrine religieuse de luire partout et s'y réfère le plus souvent explicitement, doctrine qui doit être compréhensible pour tout homme et convaincante sans déploiement d'érudition.

Chapitre second : La religion chrétienne comme religion savante

Dans la mesure où une religion avance comme nécessaires des articles de foi qui ne peuvent être reconnus comme tels par la raison, mais qui doivent néanmoins être transmis sans être falsifiés (quant à leur contenu essentiel) à tous les hommes dans tous les temps à venir, il faut la considérer (si l'on ne veut pas admettre un miracle continué de la Révélation) comme un bien sacré confié à la garde des *savants*. Car bien que, accompagnée *au commencement* de miracles et de faits, elle ait pu trouver accès partout, même pour ce qui n'est pas précisément confirmé par la raison, la relation même de ces miracles ainsi que les dogmes qui en ont besoin pour être attestés, rendent

nécessaire pour la postérité, *dans la suite des temps*, un enseignement scripturaire³¹ documenté et invariable.

L'adoption des principes d'une religion, c'est par excellence la *foi* (*fides sacra*³²). Nous aurons à considérer la foi chrétienne d'un côté comme une pure *foi de la raison*, d'un autre côté comme une *foi révélée* (*fides statutaria*³³). La première peut être considérée comme une foi que chacun adopte librement (*fides elicita*³⁴), la seconde comme une foi imposée (*fides imperata*³⁵). Chacun peut se convaincre par sa raison du mal qui réside dans le cœur humain et dont nul n'est exempt, de l'impossibilité de se tenir jamais pour justifié devant Dieu par sa conduite et de la nécessité, pourtant, d'une justice valable devant Lui ; de l'incapacité à compenser le défaut d'honnêteté par des observances cultuelles et de pieuses corvées et, en revanche, de l'obligation rigoureuse de devenir un homme nouveau³⁶. S'en convaincre, cela relève de la religion.

Mais dès lors que la doctrine chrétienne s'édifie sur des faits et non sur de simples concepts de la raison, elle ne s'appelle plus seulement la *religion* chrétienne, mais la *foi* chrétienne, foi qui a été posée comme fondement d'une église. Le culte d'une église consacrée à une telle foi est donc double : d'un côté, celui qui doit être rendu selon la foi historique ; de l'autre, celui qui lui est dû selon la foi rationnelle, pratique et morale. Dans l'Église chrétienne, aucun de ces deux cultes ne peut être séparé de l'autre comme valant par lui seul ; le second ne peut être séparé du premier parce que la foi chrétienne est une foi religieuse, ni le premier du second parce que c'est une foi savante³⁷.

La foi chrétienne comme foi savante s'appuie sur l'histoire et, dans la mesure où la science (objectivement) se trouve à son fondement, elle n'est pas une *foi en elle-même libre* (*fides elicita*), déduite de l'examen de preuves théoriques suffisantes³⁸. Si elle était une pure foi rationnelle, il faudrait cependant la considérer comme une foi libre, même si les lois morales sur lesquelles elle est fondée comme foi en un législateur divin commandent de façon inconditionnelle ; c'est

d'ailleurs ainsi qu'elle a été représentée dans le premier chapitre. Et elle pourrait même être – pour peu que l'on ne fit pas de la foi un devoir –, en tant que foi historique, une foi théoriquement libre, à condition que chacun fût savant. Mais si elle doit être valable pour chacun, même pour les ignorants, ce n'est plus seulement une foi imposée, mais encore une foi obéissant aveuglément au commandement, c'est-à-dire sans examiner s'il s'agit effectivement d'un commandement divin (*fides servilis*³⁹).

Mais dans la doctrine chrétienne de la révélation on ne peut aucunement partir de la *foi inconditionnée* à des dogmes révélés (cachés à la raison elle-même), et continuer ensuite avec la connaissance savante, un peu comme avec une protection contre un ennemi attaquant l'arrière-garde ; sinon, en effet, la foi chrétienne ne serait pas seulement *fides imperata*, mais même *servilis*. Elle doit donc nécessairement toujours s'enseigner au moins comme *fides historice elicitata*⁴⁰, c'est-à-dire que l'*érudition* qu'elle renferme en tant que doctrine révélée de la foi ne devrait pas, chez elle, former l'arrière-garde, mais l'avant-garde, et le petit nombre des érudits versés dans la science de l'Écriture (les clercs), qui ne pourraient non plus se passer complètement du savoir profane, traîneraient derrière eux le long cortège des ignorants (des laïques) qui, quant à eux, ne savent rien de l'Écriture (et dont font partie même les « princes de ce monde⁴¹ »). – Pour que cela n'arrive pas, il faut que la raison humaine universelle, l'élément d'une religion naturelle, soit reconnue et vénérée dans la doctrine chrétienne comme le principe suprême et souverain, tandis que la doctrine de la révélation, sur laquelle est fondée une église et qui a besoin des savants comme interprètes et gardiens, doit être aimée et cultivée comme simple moyen, hautement estimable toutefois, pour procurer à la première de ces doctrines intelligibilité même pour les ignorants, diffusion et permanence.

Tel est le vrai *culte* de l'Église sous la souveraineté du bon principe, alors que le culte où la foi révélée doit précéder la religion est le *faux culte*, lequel renverse totalement l'ordre moral qui commande de manière inconditionnée (comme si c'était une fin) ce qui n'est que

moyen⁴², La foi en des dogmes, dont l'ignorant ne peut s'assurer ni par la raison ni par l'Écriture (dans la mesure où celle-ci devrait tout d'abord être authentifiée), serait érigée en devoir absolu (*fides imperata*) et serait aussi élevée, en même temps que les autres observances qui s'y rattachent, au rang d'une foi sanctifiante en tant que culte servile, même en l'absence de principes moraux déterminant l'action. – Une église fondée sur ce dernier principe n'a pas à proprement parler de *serviteurs (ministri)* comme dans l'institution précédente, mais des hauts *fonctionnaires (officiales)* donnant des ordres. Hauts fonctionnaires qui – même s'ils n'apparaissent pas, dans l'éclat de la hiérarchie, comme des fonctionnaires ecclésiastiques revêtus du pouvoir extérieur, s'élevant même là-contre en paroles (comme dans l'église protestante⁴³) – veulent néanmoins être tenus pour les seuls interprètes autorisés d'une Écriture sainte, après avoir dépouillé la pure religion de la raison de la dignité qui lui revient d'en être toujours l'interprète suprême et après avoir ordonné de n'utiliser l'érudition scripturaire que dans l'intérêt de la foi de l'église. Ils transforment de la sorte le *service* de l'Église (*ministerium*) en une *domination* sur ses membres (*imperium*), même si, pour dissimuler cette usurpation, ils se servent du titre modeste de serviteurs. Mais cette domination, qui aurait été aisée pour la raison, leur revient cher : pour se maintenir, ils doivent déployer une grande érudition. En effet, « aveugle par rapport à la nature, elle se charge la tête de toute l'antiquité et s'ensevelit dessous ». Voici le cours que prennent ces choses quand elles sont mises sur ce pied-là :

On considère d'abord le procédé observé prudemment par les premiers propagateurs de la doctrine du Christ pour lui ménager un accès auprès de leur peuple comme un élément de la religion elle-même, valable pour tous les temps et tous les peuples, de façon à ce que chacun croie que *tout chrétien est un juif dont le Messie est venu* ; ce avec quoi cependant ne s'accorde pas bien le fait qu'il n'est, à proprement parler, lié à aucune loi (en tant que statutaire) du judaïsme, bien qu'il faille admettre fidèlement en son intégralité le livre saint de ce peuple comme une révélation divine donnée pour tous

les hommes^E. – Or l'authenticité de ce livre⁴⁴ (qui n'est pas démontrée, loin de là, du fait que des passages de celui-ci, et même toute l'histoire sainte qui s'y trouve, ont été utilisés dans les livres chrétiens en vue de la fin qui est la leur) soulève immédiatement beaucoup de difficultés.

Le judaïsme, avant la naissance du christianisme et avant même sa progression déjà importante, n'avait pas encore pénétré dans le *public savant*, c'est-à-dire qu'il n'était pas encore connu par les savants contemporains d'autres peuples, de même son histoire n'avait pas été contrôlée et son livre saint n'avait pas encore obtenu, en raison de son antiquité, de crédibilité historique. Même si nous concédons celle-ci, il ne suffit toutefois pas de connaître ce livre par des traductions et de le transmettre ainsi à la postérité, mais il faut encore pour garantir la foi d'église fondée sur ce livre, qu'il y ait en tout temps à venir et chez tous les peuples des savants connaissant la langue hébraïque (autant qu'il est possible pour une langue dont on ne connaît qu'un seul livre) et ce n'est pas seulement une affaire qui concerne la science historique en général, mais une affaire dont dépend la félicité des hommes qu'il y ait des hommes connaissant suffisamment cette langue pour garantir au monde la vraie religion.

La religion chrétienne a, il est vrai, un destin analogue dans la mesure où, bien que ses événements sacrés se soient produits publiquement sous les yeux d'un peuple savant⁴⁵, son histoire a néanmoins pris un retard de plus d'une génération avant de pénétrer dans le public savant de ce peuple, de sorte que son authenticité doit se passer de toute confirmation par les contemporains. Elle a pourtant le grand avantage sur le judaïsme d'être représentée comme sortie *de la bouche de son premier maître* sous la forme d'une religion non pas statutaire mais morale et d'avoir pu, étroitement liée ainsi à la raison, se propager grâce à elle, même sans érudition historique, en tout temps et chez tous les peuples, et cela avec la plus grande sûreté. Mais les premiers fondateurs des *communautés* ont néanmoins jugé nécessaire d'y mêler l'histoire des juifs, ce qui, étant donnée leur situation d'alors, était agir intelligemment, mais peut-être seulement

par rapport à ce contexte, et c'est ainsi que la religion chrétienne nous est parvenue avec leur héritage sacré. Les fondateurs de *l'Église* admirent toutefois ces moyens de glorification épisodiques parmi les articles essentiels de la foi et les amplifièrent par la tradition ou par des commentaires auxquels les conciles ont conféré force de loi ou qui ont été confirmés par l'érudition. Et l'on ne saurait prévoir à combien de modifications la foi doit encore s'attendre, du fait de l'érudition ou de son contraire, la lumière intérieure, à laquelle chaque laïque peut aussi bien prétendre ; modifications inévitables tant que nous cherchons la religion non pas en nous, mais hors de nous⁴⁶.

Deuxième section : Du faux culte de Dieu dans une religion statutaire

La vraie et unique religion ne contient que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques d'une nécessité absolue dont nous pouvons avoir conscience et que par conséquent nous reconnaissons comme révélés par la raison pure (et non de manière empirique). Ce n'est que pour une église dont il peut exister différentes formes également bonnes qu'il peut y avoir des statuts, c'est-à-dire des dispositions tenues pour divines mais qui pour notre pur jugement moral sont arbitraires et contingentes⁴⁷. Or, tenir d'une manière générale cette foi statutaire (qui est en tout cas limitée à un peuple et ne peut renfermer la religion universelle du monde) comme importante pour le culte de Dieu et en faire la condition suprême pour que Dieu soit satisfait de l'homme, c'est une *folie* religieuse^F dont l'observance est un *faux culte*, c'est-à-dire une prétendue adoration de Dieu par laquelle on agit en réalité à l'encontre du vrai culte qu'Il exige Lui-même.

§ 1. Du fondement subjectif général de la folie religieuse

L'anthropomorphisme, que les hommes ne peuvent guère éviter dans leur représentation théorique de Dieu et de son essence, et qui est, d'ailleurs, assez inoffensif (pourvu qu'il n'influe pas sur les concepts du devoir), est toutefois extrêmement dangereux du point de vue de notre rapport pratique à Sa volonté et pour notre moralité elle-même ; car alors *nous nous fabriquons un dieu*^G dont nous croyons pouvoir le plus facilement du monde nous attirer la faveur, dispensés de l'effort pénible et ininterrompu dans le but d'agir sur ce qu'il y a de plus intime dans notre disposition morale. Le principe que l'homme adopte d'ordinaire à cet égard est celui-ci : par tout ce que nous faisons uniquement pour plaire à la divinité (pourvu que cela ne s'oppose pas directement à la moralité, même sans y contribuer le moins du

monde), nous prouvons à Dieu notre empressement à le servir en sujets obéissants et par cela même agréables, et par conséquent nous servons Dieu (*in potentia*⁴⁸). – Ce n'est pas toujours par des sacrifices que l'homme croit s'acquitter de ce service de Dieu ; ce sont aussi des festivités et même des jeux publics, comme chez les Grecs et les Romains, qui (suivant leur folle illusion) ont dû servir et servent encore⁴⁹ à rendre la divinité favorable à un peuple ou même à un individu. Les sacrifices (pénitences, mortifications, pèlerinages, etc.) ont cependant toujours été tenus pour plus puissants, plus efficaces pour obtenir la faveur du ciel et plus à même de purifier, parce qu'ils servent à marquer avec plus de force la soumission illimitée (quoique non morale) à sa volonté. Plus ces tourments volontaires sont inutiles, moins ils tendent à l'amélioration morale générale de l'homme, et plus ils paraissent saints ; car précisément parce qu'ils ne servent absolument à rien en ce monde, tout en coûtant beaucoup d'efforts, ils semblent uniquement destinés à témoigner de la dévotion envers Dieu. – Bien que, dit-on, on n'ait ainsi aucunement servi Dieu par l'action, Il y voit cependant la bonne volonté, le cœur qui, trop faible certes pour observer Ses commandements moraux, compense cette déficience par l'empressement qu'il témoigne. Ici est bien visible le penchant à agir d'une manière qui n'a en elle-même aucune valeur morale, si ce n'est peut-être comme moyen d'élever la faculté sensible de représentation jusqu'à accompagner les Idées intellectuelles de la fin, ou pour l'abaisser au cas où elle pourrait aller à l'encontre de ces dernières⁵⁰H ; à cette manière d'agir nous conférons cependant dans notre opinion la valeur de la fin elle-même ou, ce qui revient au même, nous conférons à la disposition de l'esprit qui le rend susceptible de soumission envers Dieu (c'est-à-dire de *dévotion*) la valeur de cette fin⁵¹. Cette manière d'agir est par conséquent une simple folie religieuse qui peut revêtir toutes sortes de formes ; il se peut qu'elle paraisse plus morale dans l'une de ses formes que dans une autre. Mais dans toutes ces formes, il ne s'agit pas d'une simple illusion non préméditée, mais bien de la maxime de conférer une valeur *en soi* au moyen à la place de la fin ; en vertu de cette maxime, cette folie est,

sous toutes ses formes, également absurde et condamnable comme tendance cachée à la tromperie.

§ 2. Du principe moral de la religion opposé à la folie religieuse

J'admets en premier lieu la proposition suivante comme principe n'ayant besoin d'aucune preuve : *tout ce que l'homme pense pouvoir encore faire, en plus de la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est simplement folie religieuse et faux culte de Dieu.* – Je dis : ce que l'homme croit pouvoir faire ; ce qui n'exclut pas que, par-delà tout ce que nous pouvons faire, il puisse y avoir encore dans les secrets de la sagesse suprême quelque chose que seul Dieu peut faire pour que nous soyons des hommes qui lui soient agréables⁵². Mais si l'église devait annoncer comme révélé un tel mystère, ce serait pourtant une dangereuse folie religieuse que de s'imaginer que croire à cette révélation, telle que nous la conte l'histoire sainte, et la confesser (que ce soit intérieurement ou extérieurement) constitue en soi quelque chose par quoi nous nous rendons agréables à Dieu. Car cette foi, en tant que confession intérieure de sa ferme adhésion, est si véritablement un acte extorqué par la crainte qu'un homme sincère pourrait accepter toute autre condition de préférence à celle-ci, parce que dans toutes les autres corvées il ne ferait tout au plus que quelque chose de superflu, alors que, dans ce cas, en faisant une déclaration de la vérité de laquelle il n'est pas convaincu, il ferait quelque chose de contraire à sa conscience morale. Ainsi, la profession de foi dont il se persuade qu'en elle-même (en tant qu'acceptation d'un bien qui lui est offert) elle peut le rendre agréable à Dieu, est une chose qu'il pense pouvoir faire, par delà la bonne conduite qui consiste à observer les lois morales qu'on doit pratiquer dans ce monde, en s'adressant directement à Dieu par son culte.

La raison, *en premier lieu*, ne nous laisse pas, en ce qui regarde la déficience de notre propre justice (qui compte devant Dieu), tout à fait sans consolation. Elle dit que celui qui, dans une intention véritablement soumise au devoir, fait tout ce qui est en son pouvoir pour satisfaire à son obligation (du moins en se rapprochant

constamment de la parfaite conformité à la loi), peut espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir, la sagesse suprême y suppléera *d'une manière quelconque*⁵³ (qui peut rendre inébranlable cette intention de se rapprocher toujours de la loi), sans pourtant prétendre la déterminer ni savoir en quoi elle consiste. Peut-être est-elle si mystérieuse que Dieu pourrait tout au plus nous la révéler dans une représentation symbolique dans laquelle seul l'élément pratique nous serait intelligible tandis que, théoriquement, nous ne pourrions pas du tout saisir ce qu'est en soi ce rapport de Dieu à l'homme ni y rattacher des concepts⁵⁴, même s'Il consentait à nous dévoiler un tel mystère. – Supposons à présent qu'une certaine église prétende savoir de manière certaine la façon dont Dieu supplée cette déficience morale du genre humain⁵⁵, et condamne du même coup à la damnation éternelle tous les hommes qui ne savent rien de ce moyen de justification naturellement inconnu de la raison et ne peuvent donc l'admettre comme dogme religieux et le confesser : quel est alors dans ce cas l'incroyant ? Celui qui a confiance sans savoir comment arrivera ce qu'il espère ou celui qui veut à tout prix connaître cette sorte de libération de l'homme du mal, sans quoi il renonce à toute espérance en celle-ci ? Au fond, la connaissance de ce mystère n'importe pas tellement à ce dernier (car sa raison lui enseigne déjà que savoir quelque chose à quoi cependant il ne peut rien lui est totalement inutile) ; mais il veut seulement le savoir pour pouvoir se faire de la foi (quand bien même ce ne serait qu'intérieurement) en toute cette révélation, de son acceptation, de sa confession et de sa glorification un culte qui pourrait lui gagner la faveur céleste avant toute application de ses propres forces à une bonne conduite, donc tout à fait gratuitement, et qui pourrait même produire celle-ci de manière surnaturelle ou au moins, s'il agissait contrairement à elle, réparer la transgression.

En second lieu : si l'homme s'écarte, ne serait-ce qu'un peu, de la maxime mentionnée ci-dessus, alors le faux culte de Dieu (la superstition) ne connaît *plus* de limites ; car au-delà de cette maxime, tout est arbitraire (si ce n'est pas immédiatement contraire à la

moralité). Depuis le sacrifice du bout des lèvres, qui lui coûte le moins, jusqu'à celui des biens matériels, qui pourraient sans cela être bien mieux utilisés dans l'intérêt des hommes, voire jusqu'au sacrifice de sa propre personne se perdant pour le monde (en tant qu'ermite, fakir ou moine⁵⁶), il offre tout à Dieu excepté son intention morale ; et quand il dit qu'il lui apporte aussi son cœur, il entend par là non l'intention d'une conduite qui lui serait agréable, mais le désir sincère que ces sacrifices soient acceptés en paiement à la place de cette dernière (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens*, Phèdre⁵⁷).

Enfin, une fois que l'on est arrivé à la maxime d'un culte présumé agréable en soi à Dieu, nous réconciliant même à la rigueur avec lui, mais non purement moral, il n'y a pas dans la manière pour ainsi dire mécanique de le servir de différence essentielle qui ferait préférer l'une à l'autre. Elles sont toutes pareilles du point de vue de la valeur (ou plutôt de la non-valeur) et c'est pure affectation de se considérer, sous prétexte qu'on s'écarte de manière plus subtile de l'unique principe intellectuel de l'authentique vénération de Dieu, comme supérieur à ceux qu'on accuse de se rabaisser de façon prétendument *plus grossière* au niveau de la sensibilité. Que le dévot aille à *l'église* conformément aux statuts, ou qu'il entreprenne un pèlerinage aux lieux saints de *Notre-Dame* de Lorette ou de Palestine, qu'il prononce ses prières rituelles du bout des lèvres ou que, telle Tibétain (qui pense que ses vœux, même mis par écrit, atteignent aussi bien leur but, pourvu qu'ils soient agités par quelque chose, par exemple par le vent lorsqu'ils sont inscrits sur des pavillons, ou par la main, comme un volant, s'ils sont enfermés dans une boîte), il les porte à l'autorité céleste au moyen d'un moulin à prière ; quel que soit le succédané du culte moral de Dieu, tout cela revient au même et est d'égale valeur. – Il ne s'agit pas tellement ici de la différence dans la forme extérieure que de l'admission ou du rejet du seul principe consistant à se rendre agréable à Dieu (soit uniquement par l'intention morale, dans la mesure où elle s'incarne dans des actions qui la manifestent, soit par de pieuses amusettes et une paresse dévote^I). N'y a-t-il pas cependant une extravagante *Jolie de la vertu*, dépassant les limites des facultés

humaines, que l'on pourrait bien compter, avec la rampante folie religieuse, dans la classe générale des illusions spontanées ? Non, l'intention vertueuse se préoccupe de quelque chose de *réel*, qui est en soi agréable à Dieu et qui concourt au bien universel, Il peut certes s'y joindre une folie de présomption consistant à se regarder comme adéquat à l'Idée de son devoir sacré, mais cela n'est que contingent⁵⁸. Mais conférer à cette Idée la valeur suprême n'est en rien une folie, comme celle qui réside dans les exercices de dévotion de l'église, mais une contribution effective au bien universel. Il est en outre d'usage (du moins dans le vocabulaire ecclésiastique) d'appeler *nature* ce qui peut être accompli par les hommes avec le principe de la vertu, et en revanche de nommer *grâce* ce qui ne sert qu'à compenser l'imperfection de toute notre faculté morale. Comme il est aussi de notre devoir que celle-ci⁵⁹ soit suffisante, la grâce ne peut être que souhaitée ou encore espérée et obtenue par des prières. Nature et grâce sont toutes deux considérées comme des causes efficientes d'une disposition d'esprit suffisante pour une conduite agréable à Dieu. On ne se contente cependant pas de les distinguer, mais on les oppose volontiers.

Être persuadé de pouvoir distinguer les effets de la grâce de ceux de la nature (de la vertu), ou même de produire les seconds au moyen des premiers, c'est *chimère*⁶⁰, car nous ne pouvons ni reconnaître à quelque signe un objet suprasensible dans l'expérience, ni encore moins influencer sur lui pour le faire descendre vers nous, même s'il se produit parfois dans l'âme des mouvements agissant sur le sens moral que l'on ne peut s'expliquer et au sujet desquels nous sommes obligés d'avouer notre ignorance : « Le vent souffle où il veut, mais tu ne sais d'où il vient, etc.⁶¹ » Vouloir *percevoir* en soi des influences célestes est une sorte de folie dans laquelle il peut bien y avoir de la méthode (car ces prétendues révélations intérieures doivent toujours se rattacher à des idées morales, par conséquent à des idées de la raison), mais qui n'en demeure pas moins une illusion personnelle préjudiciable à la religion. Croire qu'il peut exister des effets de la grâce, et qu'il faut peut-être même qu'il en existe pour compenser

l'insuffisance de notre effort vers la vertu, c'est tout ce que nous pouvons dire à ce sujet ; nous sommes du reste incapables d'en déterminer les critères et plus encore de faire quelque chose pour les produire⁶² .

La folie de vouloir faire quelque chose pour sa justification devant Dieu par les actes religieux du culte, c'est la *superstition* religieuse ; de même que la folie de vouloir parvenir à ce but en s'efforçant d'avoir un prétendu commerce avec Dieu, c'est *l'exaltation*⁶³ religieuse. – C'est une folie superstitieuse que de vouloir devenir agréable à Dieu par des actions que tout homme peut accomplir (par exemple en professant des dogmes statutaires, en respectant les observances et la discipline de l'église, etc.), sans avoir à être, à proprement parler, un homme de bien. On l'appelle superstitieuse cependant parce qu'elle se choisit de simples moyens naturels (non pas moraux) qui ne peuvent absolument pas agir par eux-mêmes sur ce qui n'est pas la nature (c'est-à-dire le bien moral). – Mais on l'appelle une folie « exaltée » lorsque même le moyen imaginé, en tant que suprasensible, n'est pas au pouvoir de l'homme, sans tenir compte de l'inaccessibilité de la fin suprasensible qui est visée ; car ce sentiment de la présence immédiate de l'Être suprême et la distinction de ce sentiment d'avec tout autre, et même d'avec le sentiment moral, témoigneraient d'une réceptivité envers une intuition pour laquelle il n'existe aucun sens dans la nature humaine⁶⁴ , – La folie superstitieuse, parce qu'elle contient en soi un moyen utile pour plus d'un sujet, et par lequel, en même temps, il est possible de s'opposer efficacement aux obstacles à une disposition d'esprit agréable à Dieu, est cependant, sous cet aspect, apparentée à la raison et uniquement condamnable par accident en ce qu'elle fait de ce qui ne peut être que moyen un objet immédiatement agréable à Dieu ; en revanche la folie religieuse exaltée est la mort morale de la raison, sans laquelle cependant il ne peut y avoir aucune religion, celle-ci devant, comme toute moralité en général, être fondée sur des principes.

Le principe d'une foi d'église qui veut remédier à toute folie religieuse ou la prévenir est donc de contenir, à côté des dogmes

statutaires dont elle ne peut jusqu'à présent tout à fait se passer, un principe pour susciter la religion de la bonne conduite comme le but véritable, afin de pouvoir un jour se passer de ces dogmes⁶⁵.

§ 3. Du cléricisme^J en tant que directeur dans le faux culte du bon principe

La vénération d'êtres puissants et invisibles qui fut imposée à l'homme démuné par la peur naturelle fondée sur la conscience de son impuissance ne commença pas tout de suite par une religion, mais par un culte servile de la divinité (ou des idoles) qui, après avoir acquis une certaine forme légale et publique, devint un *culte du temple* et ne devint un *culte d'église* qu'après que la culture morale des hommes eut été rattachée à ces lois : ces deux cultes étaient fondés sur une foi historique, jusqu'à ce qu'on ait enfin commencé à considérer celle-ci comme simplement provisoire et à ne voir en elle que la présentation symbolique d'une pure foi religieuse et le moyen de la promouvoir.

Depuis le *chaman* toungouse jusqu'au *prélat* européen⁶⁶ gouvernant à la fois l'Église et l'État, ou (si nous ne voulons envisager, au lieu des chefs et dirigeants, que les adeptes d'après leur propre manière de représenter les choses) entre le *Mongol* totalement dépendant du sensible qui le matin se met la patte d'un ours sur la tête, avec cette courte prière : « Ne me tue pas ! », et le *puritain* sublimé ou l'indépendant du *Connecticut*, il y a certes un écart considérable dans la *manière*, mais non dans le *principe* de la croyance ; car, en ce qui concerne celui-ci, ils appartiennent tous ensemble à une seule et même classe, à savoir celle de ceux qui placent leur culte de Dieu dans ce qui ne rend en soi aucun homme meilleur (c'est-à-dire dans la foi en certains dogmes statutaires ou dans l'accomplissement de certaines observances arbitraires). Seuls ceux qui sont d'avis que le culte de Dieu ne peut se trouver que dans l'intention d'une bonne conduite se distinguent de ceux-là en s'élevant à un principe tout autre et bien plus sublime que le premier, et par lequel ils font profession d'appartenir à une Eglise (invisible) qui comprend en elle tous ceux qui pensent droitement et qui, en vertu de

sa constitution essentielle, peut seule être la véritable Église universelle.

Tous les hommes poursuivent le dessein de diriger à leur avantage la puissance invisible qui régit leur destin ; mais comment l'entreprendre, c'est ce sur quoi leurs avis diffèrent. Lorsqu'ils tiennent cette puissance invisible pour un être raisonnable et lui attribuent par conséquent une volonté dont ils font dépendre leur sort, leur effort ne pourra consister qu'à choisir la manière dont, en tant qu'êtres soumis à sa volonté, ils pourront lui devenir agréables par leurs faits et gestes. S'ils le conçoivent comme un être moral, ils se convaincront aisément par leur propre raison que la condition pour gagner sa satisfaction doit être leur conduite moralement bonne et avant tout l'intention pure en tant que principe subjectif de celle-ci⁶⁷. Mais peut-être l'Être suprême veut-il en outre être servi d'une manière qui ne peut nous être connue par la simple raison, à savoir par des actions dans lesquelles nous ne voyons, en elles-mêmes, rien de moral mais que nous accomplissons volontairement, soit comme ordonnées par lui, soit seulement encore pour témoigner de notre soumission envers lui ; dans ces deux manières de procéder, lorsqu'elles constituent un tout d'occupations systématiquement ordonnées, on considère en général qu'il existe un culte de Dieu. Si les deux manières de procéder⁶⁸ doivent se combiner, il faudra soit considérer chacune d'elles comme étant immédiatement la manière de plaire à Dieu, soit considérer l'une d'elles comme le moyen de l'autre, en tant que véritable culte de Dieu. Que le culte moral de Dieu (*officium liberum*⁶⁹) lui plaise immédiatement, c'est de soi évident. Mais il ne peut être reconnu comme la condition suprême de toute satisfaction que Dieu trouve en l'homme (ce qui se trouve déjà dans le concept de la moralité), au cas où le culte intéressé (*officium mercenarium*⁷⁰) pourrait être considéré comme étant à lui seul agréable à Dieu ; car alors personne ne saurait quel culte serait préférable dans un cas donné, pour déterminer d'après cela son devoir, ni comment ces deux cultes se complètent l'un l'autre. Aussi des actions qui n'ont en elles aucune valeur morale ne pourront être admises comme agréables à Dieu que dans la mesure où elles servent

de moyen pour la promotion de ce qui dans des actions est immédiatement bon (pour la moralité) c'est-à-dire *en vue du culte moral de Dieu*.

Or l'homme qui se sert d'actions qui en elles-mêmes n'ont rien d'agréable à Dieu (c'est-à-dire de moral) comme moyen d'obtenir toutefois pour lui l'immédiate satisfaction divine et par là la réalisation de ses désirs, se trouve dans l'illusion de *posséder* un art permettant de produire par des moyens tout naturels un effet surnaturel ; on a coutume d'appeler *magie* de semblables tentatives. Mais à ce mot (qui implique le concept voisin d'une communauté avec le mauvais principe⁷¹, alors que ces tentatives peuvent du reste être aussi entreprises, par malentendu, dans une bonne intention morale) nous substituerons celui, d'ailleurs connu, de *fétichisme*. Cependant, un effet surnaturel obtenu par un homme serait celui qui ne serait possible dans ses pensées qu'en supposant qu'il agisse sur Dieu et se serve de lui comme d'un moyen pour produire un effet dans le monde, ce pour quoi ni ses forces, ni même son intelligence, quelque agréable qu'elle puisse être à Dieu, ne suffisent en elles-mêmes ; ce qui dans son concept contient déjà une absurdité⁷².

Mais si l'homme, outre ce qui le rend immédiatement objet de la satisfaction divine (c'est-à-dire l'intention active d'une bonne conduite), cherche encore à se rendre *digne* d'une assistance surnaturelle moyennant certaines formalités pour suppléer à son impuissance, et s'il pense, à cette fin, se rendre simplement susceptible d'atteindre l'objet de ses bons souhaits moraux par des observances, qui n'ont à vrai dire aucune valeur immédiate, mais qui néanmoins servent de moyens pour la réalisation de cette intention morale, il compte alors, à vrai dire, pour suppléer à son impuissance naturelle, sur quelque chose de *surnaturel* non pas cependant comme sur quelque chose *d'effectué par l'homme* (par une influence sur la volonté divine), mais sur quelque chose qui est reçu par lui, ce qu'il peut espérer, mais non pas produire. – Mais si des actions qui ne contiennent en soi, autant que nous puissions en juger, rien de moral, d'agréable à Dieu, doivent néanmoins, à son avis, servir de moyen et

même de condition pour attendre de Dieu immédiatement la réalisation de ses vœux, alors il doit se trouver dans l'illusion délirante – bien qu'il n'ait pour ce surnaturel ni une faculté physique ni une réceptivité morale – de pouvoir le produire par des actions naturelles qui ne sont pourtant en elles-mêmes aucunement apparentées à la moralité (pour l'exercice desquelles n'est requise aucune intention agréable à Dieu et que peut donc aussi bien exécuter l'homme le plus mauvais que le meilleur), par des formules d'invocation, par des professions de foi mercenaire, par des observances ordonnées par l'église, etc., et de *provoquer ainsi magiquement*, pour ainsi dire, l'assistance de la divinité. Car il n'existe, entre des moyens purement physiques et une cause agissant moralement, aucune liaison en vertu de quelque loi concevable par la raison et selon laquelle cette dernière cause serait représentée comme pouvant être déterminée par ces moyens à produire certains effets⁷³.

Ainsi celui qui pose d'abord comme nécessaire à la religion l'observance des lois statutaires requérant une révélation, et non pas seulement, il est vrai, comme moyen pour l'intention morale, mais comme la condition objective pour se rendre par là immédiatement agréable à Dieu, et qui ne place qu'en second lieu, après cette croyance historique, l'effort en vue d'une bonne conduite (alors que cette observance, comme quelque chose qui ne peut être agréable à Dieu que de *manière conditionnelle*, doit se régler sur cet effort qui seul lui plaît *absolument*), celui-là transforme le culte de Dieu en un simple *fétichisme* et exerce un faux culte, qui rend vain tout effort vers la vraie religion. Telle est l'importance, lorsque l'on veut relier deux bonnes choses, de l'ordre selon lequel on les relie⁷⁴ ! – C'est pourtant dans cette distinction que réside la véritable pensée éclairée ; le culte de Dieu devient tout d'abord de cette façon un culte libre, partant moral. Mais lorsqu'on s'en écarte, au lieu de la liberté des enfants de Dieu, on impose bien plutôt à l'homme le joug d'une loi (la loi statutaire) qui, en tant que nécessité inconditionnée de croire quelque chose qui ne peut être connu qu'historiquement et ne peut pour cela être convaincant pour chacun, est un joug encore bien plus lourd^K pour les

hommes consciencieux que ne pourrait jamais l'être tout le fatras des pieuses observances qu'on leur impose, et qu'il suffit d'accomplir pour s'adapter à une communauté ecclésiale instituée, sans que personne ne doive, intérieurement ou extérieurement, professer sa foi et tenir cette communauté pour une organisation *établie par Dieu* : car cela accablerait, à proprement parler, la conscience⁷⁵ morale.

Le *cléricalisme* désigne donc la constitution d'une église dans la mesure où y règne un *culte fétichiste* que l'on rencontre toutes les fois où ce ne sont pas des principes de la moralité mais des commandements statutaires, des règles de foi et des observances qui en constituent le fondement et l'essentiel. Or, il existe sans doute maintes formes d'églises dans lesquelles la pratique fétichiste est si diverse et si mécanique qu'elle semble presque supprimer toute moralité, donc aussi toute religion, et devoir les remplacer, confinant ainsi de très près au paganisme ; mais le plus ou le moins n'importe guère, lorsque la valeur ou la non-valeur dépendent de la nature du principe suprême d'obligation⁷⁶. Lorsque celui-ci impose l'assujettissement docile à un règlement, c'est-à-dire un culte servile, et non le libre hommage qui doit être rendu *avant tout* à la loi morale, aussi peu nombreuses que soient les observances imposées, cela suffit si l'on déclare qu'elles sont absolument nécessaires ; c'est toujours une croyance fétichiste par laquelle la foule sera régie et dépouillée de sa liberté morale par l'obéissance à une église (non à la religion). La constitution de celle-ci (la hiérarchie) peut être monarchique, aristocratique ou démocratique : cela ne concerne que l'organisation ; sous toutes ces formes, cette constitution est et demeure toujours despotique. Là où les statuts de la foi sont considérés comme faisant partie de la loi constitutionnelle règne un *clergé* qui croit pouvoir bien se passer de la raison et même finalement de l'érudition scripturaire parce que, en tant que seul gardien et interprète autorisé de la volonté du législateur invisible, il a autorité pour administrer exclusivement ce que prescrit la foi et donc, pourvu de cette puissance, il n'a pas à convaincre, mais seulement à *commander*. – Or, comme en dehors de ce clergé, tout le reste est laïque (sans excepter le chef de la

communauté politique), l'Église gouverne finalement l'État, non pas à proprement parler par la force, mais par l'influence sur les âmes et en lui faisant, de plus, miroiter l'avantage qu'il doit pouvoir soi-disant retirer d'une obéissance inconditionnelle à laquelle une discipline spirituelle a accoutumé même la pensée du peuple ; mais par là, de manière insensible, l'habitude de l'hypocrisie mine la droiture et la fidélité des sujets, les incite même à un service simulé dans les devoirs civils et, comme tous les principes adoptés de façon erronée, produit exactement le contraire de ce qui était visé.

Mais tout cela est la conséquence inévitable de la substitution, qui à première vue paraît insignifiante, des principes de la foi religieuse qui seule assure le salut, alors qu'il s'agissait de savoir auquel des deux on concéderait la première place comme condition suprême (à laquelle l'autre est subordonné). Il est équitable, il est raisonnable d'admettre que ce ne sont pas simplement les « justes selon la chair », les savants ou les raisonneurs qui seront appelés à être ainsi éclairés sur leur véritable salut – car tout le genre humain doit être capable de cette foi –, mais « ce qui est folie aux yeux du monde⁷⁷ » ; même l'ignorant ou l'homme le plus borné dans ses idées doit pouvoir prétendre à un tel enseignement et à cette conviction intime. À vrai dire, une foi historique, particulièrement lorsque les concepts dont elle a besoin pour comprendre sont entièrement anthropologiques et adaptés à la sensibilité, semble être précisément de cette espèce. En effet, quoi de plus facile que de comprendre un tel récit rendu sensible et simple et de se le raconter mutuellement ou de répéter les mots des mystères auxquels il n'est pas du tout nécessaire de relier un sens ? Avec quelle facilité de telles choses sont-elles adoptées universellement, particulièrement lorsqu'il leur est promis un grand intérêt, et combien profondément s'enracine une croyance en la vérité d'un tel récit, qui se fonde de surcroît sur un document reconnu depuis longtemps comme authentique, et ainsi une telle foi est-elle aussi, à vrai dire, à la mesure des capacités humaines les plus communes. Mais bien que l'annonce d'un tel événement, ainsi que la croyance aux règles de conduite qui se fondent sur lui, ne puisse pas avoir été destinée précisément ou de préférence aux savants ou aux sages de ce monde, ceux-ci n'en sont

pourtant pas exclus et surgissent alors tant de doutes en rapport avec la vérité de ces faits, ainsi qu'avec le sens dans lequel il faut prendre leur exposé, qu'admettre une telle foi, soumise à tant de controverses (même sincères dans l'intention), comme condition suprême d'une croyance universelle et seule sanctifiante, est la chose la plus absurde que l'on puisse concevoir⁷⁸. – Mais il existe une connaissance pratique qui, bien que reposant uniquement sur la raison et n'ayant besoin d'aucun enseignement historique, est cependant si proche de tout homme, même le plus simple, comme si elle avait été littéralement inscrite dans son cœur : une loi qu'il suffit de nommer pour s'entendre aussitôt sur son autorité et qui entraîne pour la conscience de chacun une obligation *absolue*, celle de la moralité ; et, qui plus est, cette connaissance conduit déjà par elle-même à la croyance en Dieu ou, du moins, détermine à elle seule son concept comme celui d'un législateur moral, conduisant par conséquent à une pure foi religieuse, qui est non seulement compréhensible pour tout homme, mais aussi respectable au plus haut degré ; elle y conduit même si naturellement que, si on veut en faire l'essai, on trouvera qu'on peut tout à fait la faire dire à tout homme sans l'en avoir le moins du monde instruit⁷⁹. Ce n'est donc pas seulement agir prudemment que de commencer par cette foi, et de la faire suivre par la foi historique qui s'harmonise avec elle, mais c'est aussi un devoir que d'en faire la condition suprême à laquelle seule nous pouvons espérer avoir part au salut, ce qu'une foi historique peut toujours nous promettre, si bien qu'à vrai dire nous ne pouvons ni n'avons le droit d'admettre que cette dernière n'oblige universellement qu'en fonction de l'interprétation qu'en donne la pure foi religieuse (car celle-ci renferme une doctrine universellement valable) ; alors que celui qui a une foi morale est aussi ouvert à la foi historique, dans la mesure où il la trouve propice à stimuler son pur sentiment religieux, et c'est ainsi que cette foi seule a une pure valeur morale, puisqu'elle est libre et n'est extorquée par aucune menace (cas où elle ne peut jamais être sincère)⁸⁰.

Mais comme le culte de Dieu dans une église est principalement dirigé vers Sa pure vénération morale, selon les lois prescrites à

l'humanité en général, on peut cependant encore se demander si, dans cette vénération, c'est toujours seulement la *doctrine de la piété* ou aussi la pure *doctrine de la vertu*, chacune en particulier, qui doivent former le contenu du discours religieux. La première appellation, « doctrine de la piété)), exprime peut-être le mieux la signification du mot *religio* (comme on l'entend actuellement) au sens objectif.

La *piété* comprend deux déterminations du sentiment moral relativement à Dieu ; ce sentiment est la *crainte* de Dieu dans l'accomplissement de Ses commandements en vertu du devoir par lequel on est obligé (en tant que sujet), c'est-à-dire par respect pour la loi ; mais ce sentiment est *l'amour* de Dieu lorsque c'est par son propre libre *choix*, et par plaisir pris à la loi (par devoir filial). Ces deux déterminations impliquent donc, outre la moralité, le concept d'un Être suprasensible doté des propriétés requises, pour réaliser le souverain Bien qui est visé par la moralité et dépasse notre pouvoir. Le concept de la *nature* de cet Être, si nous dépassons le rapport moral de son Idée à nous, court toujours le risque d'être compris par nous d'une manière anthropomorphique et par là souvent au détriment précisément de nos principes moraux⁸¹. Aussi cette Idée ne peut-elle subsister par elle-même dans la raison spéculative, mais elle tire entièrement son origine et plus encore sa force du rapport à la détermination de notre devoir qui repose sur elle-même. Or, qu'y a-t-il de plus naturel dans la première instruction de la jeunesse et même dans la prédication : est-ce d'exposer la doctrine de la vertu avant la doctrine de la piété, ou d'exposer celle-ci avant celle-là (sans même peut-être la mentionner) ? Toutes deux sont évidemment liées nécessairement l'une à l'autre. Mais ce n'est possible, puisqu'elles ne sont pas identiques, que si l'une est conçue et exposée comme fin, l'autre simplement comme moyen. La doctrine de la vertu, toutefois, vaut par elle-même (même sans le concept de Dieu), alors que la doctrine de la piété renferme le concept d'un objet que nous nous représentons en relation avec notre moralité comme cause suppléant à notre impuissance quant à la fin morale dernière⁸². La doctrine de la piété ne peut donc pas elle-même constituer la fin dernière de l'effort

moral, mais seulement servir de moyen pour ce qui en soi rend un homme meilleur : l'intention vertueuse ; et cela en promettant et en garantissant à celle-ci (en tant qu'effort vers le Bien, et même vers la sainteté) la réalisation de son attente de la fin dernière, qu'elle est impuissante à atteindre. Le concept de vertu ⁸³, en revanche, est tiré de l'âme humaine. L'homme le possède déjà intégralement, bien que non développé, et ce concept ne peut, comme celui de religion, être subtilement déduit par des raisonnements. Dans sa pureté, dans l'éveil de la conscience d'un pouvoir – que nous n'aurions sans cela jamais soupçonné – de nous rendre maîtres des plus grands obstacles en nous, dans la dignité de l'humanité que l'homme doit respecter en sa propre personne et en sa destination, à laquelle il aspire pour l'atteindre, il y a quelque chose qui élève tellement l'âme et nous conduit vers la divinité elle-même – qui n'est digne d'admiration qu'à cause de sa sainteté et comme législatrice de la vertu – en sorte que l'homme, même lorsqu'il est encore très éloigné de donner à ce concept la force d'influer sur ses maximes, ne s'en entretiendra cependant pas à contrecœur, parce qu'il se sent lui-même, à un certain degré, déjà ennobli par cette Idée, tandis que le concept d'un souverain du monde, faisant de ce devoir un commandement pour nous, est encore bien loin de lui ; et s'il commençait par ce concept, il abattrait son courage (qui constitue l'essence de la vertu), lui faisant aussi courir le risque de transformer la piété en une soumission servile et obséquieuse à une puissance commandant de façon despotique ⁸⁴.

Or ce courage de voler de ses propres ailes est fortifié par la doctrine de la réconciliation qui s'ensuit, en ce qu'elle représente comme résolu ce qui ne peut être changé, et nous ouvre le chemin d'une manière de vivre nouvelle au lieu que, si cette doctrine commence par l'effort vain pour faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé (l'expiation), la crainte de son imputation, la représentation de notre totale impuissance à faire le bien et la peur d'une rechute dans le mal doivent nécessairement ôter à l'homme son courage^L et le mettre, gémissant, dans un état moral passif où il n'entreprend rien de grand ni de bon mais attend tout de ses vœux. Tout dépend, en ce qui

concerne l'intention morale, du concept suprême auquel on subordonne ses devoirs. Quand la vénération de Dieu est la *première* chose, et qu'on lui subordonne donc la vertu, alors son objet est une *idole*, c'est-à-dire qu'il est conçu comme un être auquel nous pouvons espérer plaire non par une bonne conduite morale, mais par l'adoration et l'obséquiosité ; mais la religion est alors *idolâtrie*. La piété n'est donc pas un substitut de la vertu qui permettrait de s'en passer, mais son accomplissement qui permet de la couronner de l'espérance en la réussite finale de toutes les fins bonnes que nous poursuivons.

§ 4. Du fil conducteur de la conscience morale en matière de foi

La question n'est pas ici de savoir comment la conscience morale doit être guidée (car elle ne demande pas de guide, il suffit d'en avoir une), mais comment elle peut elle-même servir de fil conducteur dans les décisions morales les plus délicates.

La conscience morale⁸⁵ est une conscience⁸⁶ qui est en elle-même un devoir. Mais comment est-il possible de concevoir une telle conscience morale, puisque la conscience de toutes nos représentations ne semble nécessaire que dans un but logique, donc seulement de manière conditionnelle quand nous voulons rendre claire notre représentation et ne peut par conséquent pas être un devoir inconditionnel⁸⁷ ?

Il existe un principe moral qui n'a besoin d'aucune preuve : *on ne doit rien oser qui risque d'être injuste (quod dubitas, ne feceris*⁸⁸ ! Pline). La conscience donc qu'une action *que je veux entreprendre* est juste est un devoir inconditionnel. Qu'une action en général soit juste ou injuste, c'est à l'entendement d'en juger, non à la conscience morale. Il n'est pas non plus absolument nécessaire de savoir de toutes les actions possibles si elles sont justes ou injustes. Mais pour celle que *moi je veux entreprendre*, je ne dois pas seulement juger et opiner mais aussi être *certain* qu'elle n'est pas injuste, et cette exigence est un postulat de la conscience morale, auquel s'oppose le *probabilisme*,

c'est-à-dire le principe selon lequel la simple opinion qu'une action pourrait être juste serait déjà suffisant pour l'entreprendre. – On pourrait aussi définir ainsi la conscience morale : elle est la *faculté* de juger morale se jugeant elle-même⁸⁹ ; cette définition aurait seulement bien besoin d'une explication préalable des concepts qui s'y trouvent compris. La conscience morale ne juge pas les actions comme des cas qui tombent sous la loi ; car cela, c'est ce que fait la raison, dans la mesure où elle est subjectivement pratique (d'où les *casus conscientiae*⁹⁰ et la casuistique, sorte de dialectique de la conscience morale) : mais ici la raison se juge elle-même, pour savoir si elle s'est vraiment chargée de ce jugement sur les actions avec toute la circonspection voulue (pour savoir si elles sont justes ou injustes), et elle cite l'homme comme témoin, *contre ou pour lui-même*, que cela soit ou non arrivé.

Qu'on suppose par exemple un inquisiteur fermement attaché à l'exclusivité de sa foi statutaire, au besoin jusqu'au martyre, qui a à juger un soi-disant hérétique (à part cela bon citoyen) accusé d'incroyance, je demande alors si, en le condamnant à mort, on peut dire qu'il a jugé selon sa conscience morale (même si elle est dans l'erreur) ou si on ne peut pas plutôt l'accuser absolument de *manque de conscience morale*. Il peut avoir été injuste en se trompant ou bien en connaissance de cause, car on peut lui dire en face que dans un tel cas il ne pouvait pas être tout à fait certain de ne pas agir de façon totalement injuste. Il croyait certes fermement, selon toute apparence, qu'une volonté divine révélée de manière surnaturelle (peut-être selon la parole : *compellite intrare*⁹¹) lui permet, là où elle ne lui en fait pas même un devoir, d'exterminer la prétendue incroyance en même temps que l'incroyant. Mais était-il vraiment si convaincu d'une telle doctrine révélée, et aussi de son sens, comme il se doit pour oser ainsi faire mourir un homme⁹² ? Qu'il soit injuste de faire mourir un homme en raison de sa foi religieuse, c'est certain, à moins que (dans l'hypothèse la plus extrême) une volonté divine, connue par lui d'une manière extraordinaire, l'ait décrété différemment. Mais que Dieu ait jamais exprimé cette terrible volonté, cela repose sur des documents

historiques et n'est jamais apodictiquement certain⁹³. La révélation lui est seulement parvenue par des hommes, interprétée par eux. Même si elle lui paraissait être venue de Dieu lui-même (comme l'ordre donné à Abraham d'égorger son propre fils comme un mouton⁹⁴), il est pourtant au moins possible qu'il y ait là une erreur. Mais il courrait alors le risque de commettre une action qui serait suprêmement injuste, et c'est en cela précisément qu'il agit sans conscience morale. – C'est ainsi qu'il en est de toute foi historique et phénoménale : il reste toujours possible qu'il s'y rencontre une erreur, et c'est dès lors agir sans conscience que de lui donner suite, étant donné la possibilité que peut-être ce qu'elle exige ou permet soit injuste, c'est-à-dire de courir le risque de violer un devoir humain en lui-même certain.

Bien plus, la question se pose de savoir si des supérieurs ou des maîtres spirituels peuvent imposer au peuple, en vertu de leur prétendue conviction, une action qu'ordonne une pareille loi positive révélée (ou tenue pour telle), à supposer même qu'elle soit permise en elle-même et la proposer comme *article* de foi (sous peine de perdre leur statut). Comme cette conviction n'a pas pour elle d'autres preuves qu'historiques, tandis qu'en ce qui concerne le jugement de ce peuple (pour peu qu'il s'examine lui-même) subsiste toujours la possibilité absolue d'une erreur qui se serait introduite dans ces faits ou dans leur explication classique, l'homme d'église obligerait le peuple à confesser, au moins intérieurement, quelque chose comme aussi vrai que la foi en Dieu, c'est-à-dire à confesser en quelque sorte à la face de Dieu ce qu'il ne sait cependant pas être tel de façon certaine, par exemple reconnaître l'institution d'un jour déterminé pour la manifestation périodique et publique de la piété comme un article religieux immédiatement ordonné par Dieu ou professer qu'il⁹⁵ croit fermement à un mystère qu'il ne comprend même pas. Son supérieur spirituel agirait en cela lui-même contre sa conscience morale en imposant à d'autres de croire à quelque chose dont il ne peut lui-même être pleinement convaincu et il devrait donc, pour être équitable, bien réfléchir à ce qu'il fait, car il doit répondre de tout abus d'une telle foi servile. – Il se peut donc qu'il y ait peut-être du vrai en ce que l'on

croit, mais en même temps pourtant une insincérité dans la foi (ou même dans sa confession purement intérieure), ce qui est en soi condamnable.

Bien que, comme on l'a remarqué plus haut, des hommes qui n'en sont qu'au tout début de la liberté de penser^M, étant donné qu'ils étaient précédemment sous le joug servile de la foi (par exemple les protestants), se considèrent aussitôt comme en quelque sorte ennoblis, dans la mesure où ils ont moins de choses à croire (positives et relevant des institutions ecclésiastiques), c'est toutefois exactement le contraire chez ceux qui n'ont encore pu ou voulu faire aucune tentative de ce genre ; car voici leur principe : il est opportun de croire plutôt trop que pas assez⁹⁶. Car ce qu'on fait en plus de ce qu'on doit ne saurait du moins nuire et pourrait peut-être bien, toutefois, se révéler utile. – Sur cette folie qui fait de la malhonnêteté un principe dans les professions de foi religieuses (ce à quoi on se résout d'autant plus facilement que la religion répare toute faute, par conséquent aussi la malhonnêteté) se fonde la soi-disant maxime de sûreté dans les choses de la foi (*argumentum a tuto*) : si ce que je professe au sujet de Dieu est vrai, alors j'ai réussi ; si ce n'est pas vrai, comme ce n'est après tout rien de défendu, j'ai simplement cru une chose superflue, ce qui, il est vrai, n'était pas nécessaire, mais je n'ai fait toutefois que me mettre sur le dos une charge qui n'est pourtant pas un crime. Le danger provenant de la malhonnêteté de son prétexte, *l'offense à la conscience morale* que constitue le fait de donner devant Dieu lui-même pour certain quelque chose dont on est pourtant conscient qu'elle n'est pas de nature à pouvoir être affirmée avec une confiance absolue, tout cela *l'hypocrite* le tient pour rien. La seule authentique maxime de sûreté compatible avec la religion est précisément la maxime contraire : ce que, comme moyen ou condition de la félicité, je ne peux connaître par ma propre raison, mais seulement par la révélation et que je ne peux accueillir dans ma profession de foi que par la médiation d'une foi historique sans contredire, au demeurant, les purs principes moraux, je ne peux certes y croire et l'affirmer comme certain, mais je ne peux davantage le rejeter comme assurément faux. Cependant, sans rien arrêter à ce sujet, je compte

bénéficier de ce qui peut y être contenu d'utile au salut, dans la mesure où je ne m'en suis pas rendu indigne par l'absence d'intention morale dans une bonne conduite. C'est dans cette maxime que réside la véritable sécurité morale, c'est-à-dire la sécurité au regard de la conscience morale (et on ne peut exiger plus d'un homme). En revanche, le plus grand danger et la plus grande insécurité se trouvent dans le prétendu moyen de prudence, qui consiste à éluder de façon rusée les conséquences fâcheuses qui pourraient résulter pour moi de l'absence de profession de foi et, en tenant pour les deux partis, à perdre les bonnes grâces de l'un comme de l'autre⁹⁷.

Si l'auteur d'un symbole, si le docteur d'une église, voire tout homme dans la mesure où il doit intérieurement s'avouer convaincu de dogmes comme étant des révélations divines, se demandait : oserais-tu bien, en présence de Celui qui sonde les cœurs, en renonçant à tout ce qui pour toi est précieux et sacré, affirmer la vérité de ces dogmes ? Il faudrait alors que j'aie de la nature humaine (qui n'est pourtant pas tout à fait incapable de bien) une idée bien défavorable pour ne pas prévoir que dans ce cas même le docteur de la foi le plus hardi devrait trembler^N, Mais, s'il en est ainsi, comment peut-il être compatible avec une conscience morale scrupuleuse d'imposer une pareille profession de foi qui ne tolère aucune restriction, et même de faire passer la prétention de telles affirmations pour un devoir relevant du service de Dieu, terrassant par là complètement la liberté humaine qui est absolument exigée pour tout ce qui est moral (entre autres l'adoption d'une religion), et ce sans même faire place à la bonne volonté qui dit ici : « Je crois, Seigneur bien-aimé, viens au secours de mon incrédulité.^{O98} »

Remarque générale

Le bien que l'homme peut faire de lui-même d'après des lois de la liberté, comparé au pouvoir dont il ne dispose que moyennant un

secours surnaturel, on peut l'appeler *nature*⁹⁹ pour le différencier de la *grâce*. Non que nous entendions par la première expression une constitution physique distincte de la liberté, mais c'est simplement que de ce pouvoir nous connaissons tout au moins les *lois* (celles de la vertu) et que la raison en possède, comme un *analogon*¹⁰⁰ de la nature, un fil conducteur visible et compréhensible pour elle ; en revanche, si la grâce agit en nous, et quand, et comment, et dans quelle mesure, tout cela nous demeure totalement caché, et en cette matière, comme pour le surnaturel en général (auquel appartient la moralité, en tant que *sainteté*), la raison est dépourvue de toute connaissance des lois selon lesquelles cela peut arriver¹⁰¹.

Le concept d'une intervention surnaturelle en faveur de notre capacité morale, si imparfaite soit-elle, et même de notre intention incomplètement purifiée, ou faible pour le moins, pour satisfaire à tout notre devoir, est un concept transcendant et une simple Idée dont aucune expérience ne peut nous garantir la réalité. – Mais même si nous l'adoptons comme Idée dans un but purement pratique, elle est très risquée et difficilement conciliable avec la raison, car ce qui doit nous être imputé comme bonne conduite morale ne devrait pas s'accomplir *sous* l'effet d'une influence étrangère mais uniquement par le meilleur usage possible de nos propres forces¹⁰². Toutefois l'impossibilité d'une telle intervention (de sorte que nature et grâce coexisteraient) ne peut pas non plus se prouver, étant donné que la liberté elle-même, quoique ne renfermant rien de surnaturel en son concept, demeure néanmoins quant à sa possibilité tout aussi incompréhensible que le surnaturel qu'on voudrait bien adopter pour suppléer à sa destination spontanée mais imparfaite.

Étant donné que, toutefois, nous connaissons tout au moins les *lois* de la liberté, d'après lesquelles elle doit être déterminée (les lois morales), mais que nous ne pouvons avoir la moindre connaissance d'une assistance surnaturelle, que nous ne savons pas si une certaine force morale que nous percevons en nous en provient vraiment ni dans quels cas et à quelles conditions on peut s'y attendre, nous ne

pourrons faire aucun autre usage de cette Idée, excepté si nous supposons en général que la grâce accomplira ce que la nature ne peut accomplir en nous, pourvu que nous ayons usé le mieux possible de celle-ci (c'est-à-dire de nos propres forces). Nous ne saurons non plus comment (en dehors de l'effort constant vers une bonne conduite) nous attirer sa collaboration, ni comment nous pourrions déterminer dans quel cas nous devons nous y attendre¹⁰³. – Cette Idée est tout à fait exubérante et il est en outre salutaire de se tenir à une respectueuse distance d'elle, comme devant une chose sacrée, afin que, en ayant l'illusion de faire nous-mêmes des miracles ou d'en percevoir en nous, nous ne nous rendions pas inaptes à tout usage de la raison, ou encore ne succombions à la paresse, attendant d'en haut, dans une oisiveté passive, ce que nous devrions rechercher en nous-mêmes.

Or les *moyens* sont toutes les causes intermédiaires que l'homme a *en son pouvoir* pour réaliser grâce à eux une certaine fin, et alors il n'y a, pour devenir digne de l'assistance céleste, rien d'autre (et il ne peut y avoir rien d'autre) que l'effort sérieux pour améliorer le plus possible ses dispositions morales et se rendre ainsi susceptible de la perfection convenant à l'agrément divin, perfection que l'homme n'a pas en son pouvoir car cette assistance divine qu'il attend n'a elle-même, à proprement parler, pour fin que sa moralité¹⁰⁴. Que l'homme impur, cependant, ne cherche pas cette assistance ici, mais plutôt dans certaines manifestations sensibles (qui sont, il est vrai, en son pouvoir mais sans qu'elles puissent rendre par elles-mêmes aucun homme meilleur, cependant qu'elles devraient maintenant le faire de façon surnaturelle), on pouvait bien s'y attendre *a priori* et il en est bien ainsi en effet. Le concept d'un prétendu *moyen de grâce*, bien qu'il soit (d'après ce qui vient d'être dit) en lui-même contradictoire, sert pourtant ici de moyen pour s'illusionner, illusion tout aussi générale que nuisible à la vraie religion.

Le vrai culte (moral) de Dieu, que les croyants ont à rendre en tant que sujets appartenant à Son royaume, mais non moins aussi (sous des lois de liberté) en tant que citoyens de ce dernier, est, à vrai dire, comme ce royaume lui-même, invisible ; c'est, en effet, un *culte des*

cœurs (en esprit et en vérité) et il ne peut consister que dans l'intention, dans l'observance de tous les vrais devoirs comme commandements divins, non dans des actes exclusivement destinés à Dieu. L'invisible a toutefois besoin pour l'homme d'être représenté par quelque chose de visible (de sensible) et bien plus encore, d'en être accompagné en vue de la pratique et, bien qu'intellectuel, d'être en quelque sorte (suivant une certaine analogie) rendu intuitif¹⁰⁵ ; c'est là un moyen dont on ne peut, à vrai dire, se passer – bien qu'il soit en même temps très exposé au risque d'une interprétation erronée – pour nous représenter notre devoir dans le culte de Dieu, mais qui par une *illusion* qui s'insinue en nous, peut facilement être pris pour le culte de Dieu lui-même, et c'est ainsi qu'on le désigne communément.

Ce prétendu culte de Dieu, ramené à son esprit et à sa véritable signification, c'est-à-dire à une intention qui se consacre au Royaume de Dieu en nous et hors de nous, peut être divisé par la raison elle-même en quatre devoirs à observer auxquels ont été adjointes comme leur correspondant certaines formalités qui ne leur sont pas nécessairement liées ; c'est que ces formalités ont de tout temps été reconnues comme de bons moyens sensibles pour servir de schèmes¹⁰⁶ à ces divisions et pour ainsi éveiller et soutenir notre attention au véritable culte de Dieu. Ils¹⁰⁷ se fondent tous sur le dessein de faire avancer le bien moral. 1° Le bien moral doit être établi *fermement* en nous-mêmes et l'intention en doit être éveillée dans l'âme de manière répétée (par la prière personnelle). 2° Sa *diffusion extérieure* doit se faire par des réunions publiques, à des jours légalement consacrés, pour y exposer en public les dogmes et les vœux (et aussi des intentions du même genre) et les communiquer ainsi dans leur ensemble (c'est la fréquentation de l'église). 3° Sa *transmission* à la postérité, par l'admission de nouveaux membres dans la communauté de la foi, avec le devoir de les y instruire aussi (dans la religion chrétienne, c'est le baptême). 4° La *conservation de cette communauté*, par la répétition d'une formalité publique qui rend durable l'association des membres de cette communauté en un corps éthique d'après le principe de l'égalité de leurs droits entre eux et de la

participation aux fruits du bien moral (c'est la communion).

Toute entreprise dans les affaires de religion, si on ne la considère pas simplement moralement mais qu'on la prend comme un moyen qui *en soi* rend agréable à Dieu, et donc un moyen d'exaucer, par Son intermédiaire, tous nos souhaits, est une foi *fétichiste* qui consiste à être persuadé que ce qui ne peut rien produire ni en vertu des lois de la nature, ni en vertu des lois morales de la raison, produira pourtant ce que l'on souhaite, pourvu seulement qu'on croie fermement qu'il le fera et qu'on associe certaines cérémonies à cette croyance. Même là où la conviction a déjà prévalu que tout ici dépend du bien moral qui ne peut naître que de l'agir, l'homme se cherche encore une voie détournée pour éluder cette pénible condition : pourvu qu'il respecte la *manière* (les formes), Dieu accepterait bien cette cérémonie comme si elle était l'action elle-même ; ce qu'on devrait, assurément, appeler une grâce surabondante de Dieu, à moins qu'il ne s'agisse plutôt d'une grâce rêvée dans une confiance paresseuse, voire d'une conscience feinte. Et c'est ainsi que, dans toutes les espèces de croyances publiques, l'homme s'est imaginé certaines pratiques comme *moyens de grâce*, bien qu'elles ne se rapportent pas dans toutes les religions, comme dans la religion chrétienne, à des concepts pratiques de la raison et aux intentions qui leur sont conformes (il en est ainsi, par exemple, dans la religion musulmane, des cinq grands commandements : les ablutions, la prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage à la Mecque. Parmi ces commandements seule l'aumône mériterait de faire exception, si elle était faite avec un véritable sentiment vertueux en même temps que religieux pour le devoir humain, méritant bien alors d'être vraiment tenue pour un moyen de grâce ; mais comme au contraire elle peut très bien, d'après cette croyance, être compatible avec l'extorsion qui dépouille autrui de ce qu'on offre à Dieu en sacrifice en la personne des pauvres, elle ne mérite pas de faire exception ¹⁰⁸).

Il peut, en effet, exister trois espèces de *croyances délirantes*, de transgression possible par nous des frontières de notre raison par rapport au surnaturel ¹⁰⁹ (qui d'après les lois de la raison n'est un objet

ni de son usage théorique ni de son usage pratique). *Premièrement*, la croyance de pouvoir connaître par l'expérience ce qu'il nous paraît pourtant impossible d'admettre comme se produisant suivant les lois objectives de l'expérience (la croyance aux *miracles*). *Deuxièmement*, l'illusion délirante de devoir admettre parmi nos concepts rationnels, comme nécessaires à notre bien moral, ce dont nous ne pouvons nous-mêmes, par la raison, nous faire aucun concept (la foi aux *mystères*). *Troisièmement*, l'illusion délirante de pouvoir, par l'emploi de simples moyens naturels, produire un effet qui pour nous est un mystère : l'influence de Dieu sur notre moralité (la croyance aux *moyens de grâce*). Des deux premières espèces artificielles de croyances, nous avons déjà traité dans les remarques générales aux deux parties précédentes de cet écrit. Il nous reste donc encore à traiter maintenant des moyens de grâce (qui sont différents des effets de grâce, c'est-à-dire des influences morales surnaturelles, par rapport auxquelles nous nous comportons d'une manière purement passive mais dont l'expérience prétendue n'est qu'un délire chimérique, qui relève seulement du sentiment ¹¹⁰ .

1. La *prière*, conçue comme un *culte intérieur formel* de Dieu et pour cela comme un moyen de grâce, est un délire superstitieux (une pratique fétichiste), car elle est simplement un *vœu explicité* adressé à un Être qui n'a nul besoin d'une explicitation des sentiments intérieurs de celui qui émet ce vœu ¹¹¹ . Ainsi, rien n'est fait par là, et aucun des devoirs qui nous incombent en tant que commandements de Dieu ne se trouve accompli, et par conséquent Dieu n'est en réalité pas servi. Le vœu sincère d'être dans tous nos faits et gestes agréable à Dieu, è est-à-dire l'intention, accompagnant toutes nos actions, de les accomplir comme si elles se faisaient pour le service de Dieu, c'est *l'esprit de la prière* qui « sans relâche » peut et doit exister en nous. Mais envelopper ce vœu (ne serait-ce qu'intérieurement) dans des paroles et des formules ^P peut tout au plus valoir comme moyen pour ranimer de façon réitérée cette intention en nous, sans avoir cependant aucun rapport avec la satisfaction divine et sans être, précisément pour cette raison, un devoir pour chacun, étant donné

qu'un moyen ne peut être prescrit qu'à celui qui en a *besoin* pour certaines fins. Mais tout le monde n'a pas, loin de là, besoin de ce moyen (pour parler en lui-même et, à vrai dire, *avec lui-même*, mais soi-disant d'autant plus intelligiblement *avec Dieu*). Il faut bien plutôt travailler, par une purification et une élévation continues de l'intention morale, à ce que cet esprit de la prière soit suffisamment vivifié en nous afin que sa lettre (du moins à nos fins personnelles) puisse être finalement abolie¹¹². Car celle-ci affaiblit plutôt, comme tout ce qui est dirigé indirectement vers une certaine fin, l'effet de l'Idée morale (qui, considérée subjectivement, s'appelle *recueillement*). C'est ainsi que la considération de la profonde sagesse de la création divine dans les moindres choses et de sa majesté dans les grandes – telle que les hommes ont pu, il est vrai, déjà la reconnaître depuis toujours, mais qui s'est élargie à l'époque moderne jusqu'à la plus grande admiration – possède une force telle que non seulement elle met l'âme dans cet état d'abattement, anéantissant pour ainsi dire l'homme à ses propres yeux, que l'on nomme *adoration*, mais qu'elle possède aussi, en tenant compte de la destination morale propre de l'homme, un pouvoir d'élever l'âme au point que, auprès d'elle, les paroles, seraient-elles même celles du psalmiste royal David (qui savait peu de tous ces miracles), ne peuvent que s'évanouir comme un son creux parce que le sentiment d'une telle intuition de la *main* de Dieu est inexprimable¹¹³. Comme en outre les hommes transforment volontiers tout ce qui n'a rapport à vrai dire qu'à leur propre amélioration morale, étant donné la disposition de leur âme pour la religion, en un service de cour, où l'humiliation et la louange sont communément d'autant moins ressenties moralement qu'elles sont plus prolixes, il est d'autant plus nécessaire – même pour les tout premiers exercices de prière pratiqués avec des enfants qui ont encore besoin d'épeler – d'inculquer avec soin l'idée que le discours (même exprimé intérieurement et, qui plus est, les tentatives pour disposer l'esprit à saisir l'Idée de Dieu qui doit se rapprocher d'une intuition) ne vaut ici rien en soi, mais qu'il s'agit seulement de vivifier l'intention d'une conduite agréable à Dieu, ce pour quoi le discours n'est qu'un moyen pour l'imagination ; sans quoi tous ces témoignages

dévots de respect comportent le risque de ne produire qu'une vénération hypocrite de Dieu au lieu d'un culte pratique de Dieu, qui ne consiste pas en de simples sentiments¹¹⁴.

2. La *fréquentation* de l'église, conçue *en général* comme *culte extérieur* et solennel dans une église, est, si l'on considère qu'elle est une présentation sensible de la communauté des croyants, non seulement *pour chacun en particulier* un moyen louable de *s'édifier*^Q, mais aussi pour ces croyants, en tant que citoyens d'un État divin devant être représenté sur cette terre, un devoir qui leur incombe immédiatement dans l'intérêt du *tout* : à condition que cette église ne comporte pas de cérémonies pouvant conduire à l'idolâtrie et ainsi accabler la conscience morale, par exemple certaines façons d'adorer Dieu dans la personnalité de son infinie bonté sous le nom d'un homme, alors que sa représentation sensible est contraire au commandement de la raison : « *Tu ne dois pas te faire d'image*¹¹⁵, etc.)) Mais vouloir s'en servir comme moyen de grâce, comme si Dieu était par là immédiatement servi et qu'Il ait attaché à la célébration de cette cérémonie (simple représentation sensible de *l'universalité* de la religion) des *grâces* particulières, c'est une folie qui certes s'accorde bien avec la manière de penser d'un bon citoyen dans une *communauté politique* et avec les convenances extérieures, mais qui non seulement n'ajoute rien à la qualité de l'homme, mais bien plus altère celle-ci et sert à masquer le mauvais fonds moral de son intention aux yeux des autres et même aux siens propres par un vernis trompeur.

3. La *consécration* solennelle, qui n'a lieu qu'une fois, dans la communauté ecclésiale, c'est-à-dire la première *admission comme membre* d'une église (par le *baptême* dans l'église chrétienne), est une cérémonie très significative, qui impose soit à celui qui est consacré, lorsqu'il est en mesure de confesser lui-même sa foi, soit aux témoins qui s'engagent à prendre soin de l'instruire en celle-ci, une lourde obligation ; elle vise à quelque chose de sacré (la formation d'un homme comme citoyen d'un État divin), mais en elle-même cette action d'autrui n'a rien de saint et ne produit dans ce sujet aucune

sainteté¹¹⁶, aucune réceptivité pour la grâce divine, et n'est par conséquent pas un *moyen de grâce*, malgré le prestige excessif dont elle jouissait dans l'église grecque primitive, comme si elle pouvait d'un coup laver tous les péchés, ce par quoi cette illusion montrait au grand jour sa parenté avec une superstition presque plus que païenne.

4. La cérémonie maintes fois répétée d'un *renouvellement*, d'une *continuation* et d'une *reproduction* de cette communauté ecclésiale suivant les lois de l'égalité (c'est-à-dire la *communion*) qui peut à la rigueur, suivant l'exemple du fondateur d'une telle église (et en même temps en souvenir de lui), avoir lieu sous la forme d'une consommation commune à la même table¹¹⁷, renferme en soi quelque chose de grand qui élargit la manière de penser étroite, égoïste et intolérante des hommes, particulièrement en matière de religion, jusqu'à l'Idée d'une *communauté morale* cosmopolite, et elle est un bon moyen pour vivifier une communauté et y développer le sentiment moral de l'amour fraternel qui s'y trouve représenté. Mais rendre gloire à Dieu pour avoir attaché à la célébration de cette cérémonie des grâces particulières et admettre comme article de foi que cette cérémonie, qui n'est pourtant qu'un simple acte ecclésiastique, est en outre un moyen de grâce, c'est une folie de la religion qui ne peut que s'opposer à l'esprit de cette religion. – Le *cléricalisme* serait alors, en général, la domination usurpée des gens d'église sur les esprits par le fait qu'ils se donneraient l'apparence d'avoir la possession exclusive des moyens de grâce¹¹⁸.

Toutes les illusions affectées de ce genre en matière de religion ont un fondement commun. Parmi tous les attributs moraux divins : la sainteté, la grâce et la justice, l'homme se tourne d'ordinaire immédiatement vers le second, pour éluder la redoutable condition de se conformer aux exigences du premier¹¹⁹. Il est pénible d'être un bon *serviteur* (on entend dans ce cas toujours parler de devoirs) ; aussi préférerait-il être un *favori*, auquel on passe beaucoup de choses ou, s'il a enfreint grossièrement le devoir, tout est réparé par l'entremise de quelque personnage au plus haut degré privilégié, tandis qu'il

demeure le méchant valet qu'il était. Mais pour avoir quelque apparence de satisfaction quant à la possibilité de réaliser son dessein, comme d'ordinaire, il transfère son concept d'homme (avec ses défauts) à la divinité¹²⁰, et comme chez *les meilleurs* de ceux qui gouvernent dans notre espèce, la rigueur législatrice, la grâce bienfaisante et la justice scrupuleuse n'agissent pas chacune séparément et pour soi (comme cela devrait être) en vue de l'effet moral de l'action du sujet, mais se *mêlent* dans la pensée du chef humain lorsqu'il prend ses décisions, on n'a qu'à chercher à s'assurer de l'un de ces attributs, la sagesse fragile de la volonté humaine, pour déterminer les deux autres à être conciliants : aussi l'homme espère-t-il réussir de même avec Dieu, en se tournant seulement vers sa *grâce*. (Aussi ce fut pour la religion une division importante que celle de ces attributs conçus ou plutôt des rapports de Dieu avec l'homme, par le moyen de l'idée d'une personnalité triple d'après laquelle cette division doit être conçue par analogie, pour pouvoir distinguer chaque attribut en particulier.) C'est à cette fin qu'il s'adonne à toutes les cérémonies imaginables, destinées à montrer combien il révère les commandements divins, afin de n'avoir pas besoin de les *observer*. Et pour que ses vœux passifs puissent aussi servir à compenser la transgression de ces commandements, il s'écrie : « Seigneur ! Seigneur ! », simplement pour ne pas avoir besoin « d'accomplir la volonté du Père céleste¹²¹ », et il conçoit ainsi les cérémonies, moyen assuré dans leur usage de vivifier les intentions vraiment pratiques, comme des moyens de grâce en elles-mêmes. Il fait même passer la croyance qu'elles le sont pour un élément essentiel de la religion (l'homme du commun la fait même passer pour le tout de la religion), et il abandonne à la Providence infiniment bonne le soin de faire de lui un homme meilleur, tandis qu'il s'adonne à la *dévotion* (vénération passive de la loi divine) au lieu de se consacrer à la *vertu* (application de ses forces propres au devoir qu'il vénère) ; seule cette dernière, unie à la première, peut constituer l'Idée que l'on entend par le terme de *piété* (c'est-à-dire le véritable *sentiment religieux*¹²²). Lorsque le délire de ce prétendu favori du ciel s'accroît en lui jusqu'à l'illusion

chimérique de ressentir des effets particuliers de la grâce (voire jusqu'à la prétention d'un soi-disant *commerce* intime et caché avec Dieu), la vertu même finit par le dégoûter et devient pour lui un objet de mépris ; aussi n'est-il pas étonnant qu'on se plaigne publiquement que la religion contribue toujours si peu à l'amélioration des hommes et que la lumière intérieure (« sous le boisseau¹²³ ») de ces personnes visitées par la grâce ne parvienne pas à briller aussi au-dehors, par de bonnes œuvres et, à vrai dire, (comme on pourrait bien l'exiger après ce privilège qui est le leur) *bien* plus que chez les autres hommes, naturellement honnêtes, qui accueillent simplement en eux la religion non pour remplacer mais pour promouvoir l'intention vertueuse qui se manifeste activement dans une bonne conduite. Le Maître de l'Évangile a pourtant donné lui-même ces preuves extérieures de l'expérience externe comme étant la pierre de touche par laquelle on peut les connaître, comme à leurs fruits, et par laquelle chacun peut se connaître lui-même. Mais on n'a pas encore vu que ces êtres qui se croient extraordinairement favorisés (les élus) surpassent le moins du monde l'homme naturellement honnête en qui on peut avoir confiance dans les relations sociales, dans les affaires et dans le besoin : on voit bien plutôt que, dans l'ensemble, ils pourraient à peine soutenir la comparaison avec ce dernier ; preuve que le droit chemin n'est pas celui qui conduit de la grâce à la vertu, mais bien plutôt de la vertu à la grâce.

Notes de Kant¹²⁴

A. Grâce à cette définition, on prévient mainte interprétation incorrecte du concept de religion en général. *Premièrement*, elle n'exige, en ce qui concerne la connaissance théorique et la confession de foi, aucun savoir assertorique¹²⁵ (même pas de l'existence de Dieu), car vu notre manque d'intelligence des objets suprasensibles, cette confession pourrait bien être une imposture ; elle ne présuppose, du point de vue spéculatif, au sujet de la cause suprême des choses, qu'une admission *problématique*¹²⁶ (une hypothèse), mais par rapport à l'objet en vue duquel notre raison commandant moralement nous ordonne d'agir, elle présuppose une foi pratique promettant un effet correspondant au but final de la raison, par conséquent une foi libre et *assertorique* qui n'a besoin que de *l'Idée de Dieu*, aboutissement inévitable de tout effort moral sérieux (et donc soutenu par la foi) en vue du Bien, sans prétendre pouvoir en garantir la réalité objective par une connaissance théorique. Pour ce qui peut être imposé comme devoir à chacun, le minimum de connaissance (il est possible qu'il existe un Dieu) doit être suffisant subjectivement. *Deuxièmement*, on prévient grâce à cette définition d'une religion en général la représentation erronée qui en fait un ensemble de devoirs *particuliers* se rapportant directement à Dieu, et par là on nous empêche d'admettre encore (ce à quoi les hommes sont d'ailleurs très enclins), outre les devoirs humains moraux et civiques (des hommes envers les hommes), des *services de cour*, voire de chercher par la suite à compenser par ces derniers le manque de prestige des premiers. Il n'existe pas de devoirs particuliers envers Dieu dans une religion universelle, car Dieu ne peut rien recevoir de nous ; nous ne pouvons agir ni sur Lui, ni pour Lui¹²⁷. Si on voulait faire du respect qui Lui est dû un devoir de ce genre, on ne prendrait pas en

considération le fait que celui-ci n'est pas un acte religieux particulier, mais le sentiment qui accompagne toutes nos actions conformes au devoir. Même si l'on dit : « on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes », cela ne signifie rien d'autre que ceci : si des commandements statutaires, à l'égard desquels les hommes peuvent être législateurs et juges, entrent en conflit avec des devoirs que la raison prescrit d'une manière inconditionnelle, et dont Dieu seul peut juger l'exécution et la transgression, l'autorité des premiers doit céder à ces derniers. Mais si l'on voulait entendre par « il faut obéir à Dieu plus qu'aux hommes » les commandements statutaires qu'une église fait passer pour des commandements de Dieu, ce principe pourrait facilement devenir le cri de guerre maintes fois entendu de calotins hypocrites et avides de pouvoir pour inciter à la rébellion contre l'autorité civile. Car ce que cette dernière ordonne de licite est *certainement* un devoir ; mais que quelque chose, en soi licite il est vrai, mais connaissable pour nous seulement par révélation divine, soit réellement ordonné par Dieu, c'est (du moins en grande partie) hautement incertain ¹²⁸ .

B. On ne voit pas bien pourquoi cette claire interdiction d'un moyen de coercition fondé sur la simple superstition, non sur la probité de la conscience morale, pour obliger à l'aveu devant un tribunal civil, est tenue pour si peu importante par les docteurs de la religion. Que l'on compte avant tout ici sur l'effet de la superstition, on peut le reconnaître à ceci : d'un homme auquel on ne fait pas confiance pour dire la vérité dans une déclaration solennelle sur la vérité de laquelle repose la décision du droit des hommes (ce qu'il y a de plus sacré au monde), on croit cependant qu'il sera amené à la dire grâce à une formule qui, outre cette déclaration, ne contient rien de plus, sinon d'appeler sur lui les châtiments divins (auxquels il ne saurait de toute façon échapper, en raison d'un pareil mensonge) comme s'il dépendait de lui de rendre compte ou non devant ce tribunal suprême. Dans le passage cité de l'Écriture, cette sorte d'affirmation est représentée comme une prétention *absurde* de rendre pour ainsi dire réelles par des paroles magiques des choses qui ne sont pourtant pas en notre pouvoir. Mais l'on voit bien que le Maître sage qui dit alors que tout ce qui va au-delà, comme affirmation de la vérité, du : « Oui,

oui ! » et du « Non, non !¹²⁹ » vient du mal, a sous les yeux les conséquences néfastes que les serments entraînent après eux, à savoir que la très grande importance qu'on leur accorde rend presque licite le mensonge ordinaire¹³⁰.

C. La *porte étroite* et la voie étroite conduisant à la vie sont celles de la bonne conduite ; la *grande porte* et la voie large que beaucoup empruntent, c'est l'église¹³¹. Non qu'il dépende d'elle ni de ses statuts que des hommes aillent à leur perte ; cela vient au contraire de ce que l'on prend la fréquentation de l'église et la confession de ses statuts ou la célébration de ses usages pour la manière par laquelle Dieu veut en réalité être servi.

D. Nous ne savons rien du futur et nous ne devons pas non plus chercher à savoir plus que ce qui se trouve dans une relation raisonnable avec les motifs de la moralité et leur but¹³², De cela relève aussi la croyance qu'il n'existe aucune bonne action qui n'ait aussi pour celui qui l'accomplit une suite heureuse dans le monde futur ; par conséquent l'homme, si condamnable qu'il puisse se trouver à la fin de sa vie, ne doit pas pour cela se laisser détourner d'accomplir encore au moins une bonne action qui soit en son pouvoir, et il a ainsi lieu d'espérer que, dans la mesure où son intention est pure et bonne, cette action aura toujours plus de valeur que ces absolutions passives qui, sans contribuer en rien à une diminution de la faute, doivent compenser l'absence de bonnes actions.

E. Mendelssohn¹³³ utilise de façon très habile ce côté faible de la manière habituelle de se représenter le christianisme pour rejeter complètement toute exigence adressée à un fils d'Israël de changer de religion. Car, disait-il, étant donné que la foi juive, de l'aveu même des chrétiens, est l'étage inférieur sur lequel repose le christianisme, comme étage supérieur, ce serait comme si on voulait demander à quelqu'un de démolir le rez-de-chaussée pour s'installer au deuxième étage¹³⁴. Son opinion véritable apparaît toutefois assez clairement. Il veut dire : débarrassez d'abord vous-mêmes votre *religion* du

judaïsme (qui peut toujours demeurer comme une antiquité dans l'histoire de la foi) et alors nous pourrions réfléchir à votre proposition (en effet, il ne resterait alors d'autre religion qu'une religion purement morale non mêlée de statuts). Notre charge ne sera pas le moins du monde allégée par le rejet du joug des observances extérieures si en échange un autre est imposé, à savoir celui des confessions de foi relatives à une histoire sainte qui opprime bien plus durement l'homme scrupuleux. Du reste les livres saints de ce peuple seront toujours conservés et respectés, sinon dans l'intérêt de la religion, du moins pour la science ; car l'histoire d'aucun peuple ne remonte aussi loin dans les époques écoulées, avec quelque apparence de crédibilité, que cette histoire dans laquelle on peut situer toute l'histoire profane qui nous est connue (même jusqu'au commencement du monde), et ainsi le grand vide que celle-ci a dû laisser se trouve comblé. (*Note à la seconde édition.*)

E. La *folie* est l'illusion qui consiste à tenir la simple représentation d'une chose pour équivalente à la chose elle-même. Ainsi, chez un riche avare, la folie de *l'avarice* consiste à tenir la représentation de pouvoir un jour, s'il le voulait, se servir de ses richesses pour un succédané suffisant du fait qu'il ne s'en sert jamais. La *folie des honneurs* accorde aux éloges des autres, qui ne sont au fond que la représentation extérieure de leur respect (qui n'est peut-être pas du tout éprouvé intérieurement), la valeur qu'elle devrait seulement attribuer à celui-ci. À cette folie appartient aussi la manie des titres et distinctions, ceux-ci n'étant que des représentations extérieures d'un avantage sur les autres. La *démence* même est ainsi nommée parce qu'elle a l'habitude de prendre une simple représentation (de l'imagination) pour la présence de la chose elle-même, et de l'apprécier comme telle¹³⁵. – Or la conscience de posséder un moyen pour une fin quelconque (avant de s'en être servi), c'est ne la posséder que dans la représentation ; par conséquent, se contenter de la conscience, comme si elle pouvait valoir pour la possession, c'est une *folie pratique* ; c'est d'elle seulement qu'il est ici question.

G. Il paraît sans doute dangereux, mais il n'est nullement

condamnable de dire que tout homme se fait un *dieu*, voire qu'il faut, d'après des concepts moraux (accompagnés de ces qualités infiniment grandes qui relèvent de la faculté de présenter dans le monde un objet approprié à ces concepts), qu'il se fasse lui-même un tel dieu pour vénérer en lui *celui qui l'a fait*. Car quelle que soit la manière dont un être ait été présenté et décrit par un autre comme Dieu, voire la manière dont un tel être puisse lui apparaître (si c'est possible), il doit avant tout confronter cette représentation à son Idéal, afin de juger s'il est habilité à le tenir pour une divinité et à le vénérer. Par simple révélation, sans poser d'abord comme fondement ce concept dans sa pureté, en guise de pierre de touche, il ne peut y avoir aucune religion et toute vénération de Dieu serait idolâtrie¹³⁶. (*Note à la seconde édition*).

H. Pour ceux qui, partout, là où les distinctions entre le sensible et l'intellectuel ne leur sont pas très familières, croient rencontrer des contradictions de la critique de la raison pure avec elle-même, je fais ici remarquer que, lorsqu'on parle de moyens sensibles pour promouvoir l'intellectuel (au sujet de la pure intention morale), ou de l'obstacle que les premiers opposent à ce dernier, cette influence de deux principes aussi hétérogènes ne doit jamais être conçue comme *directe*¹³⁷. En effet, en tant qu'être ; sensibles, nous pouvons agir sur *les phénomènes du principe intellectuel*, c'est-à-dire sur la détermination de nos forces physiques par le *libre arbitre*, qui se signale par des actions à l'encontre de la loi ou en sa faveur, de sorte que cause et effet sont représentés comme homogènes en fait. Mais en ce qui concerne le suprasensible (le principe subjectif de la moralité en nous, qui se trouve enfermé dans l'inconcevable propriété de la liberté), par exemple le pur sentiment religieux, nous n'y voyons, en dehors de sa loi (ce qui est toutefois déjà bien assez), rien de ce qui concerne le rapport de la cause et de l'effet dans l'homme, c'est-à-dire que nous ne pouvons nous *expliquer* la possibilité des actions, comme événements dans le monde sensible, à partir de la nature morale de l'homme, comme leur étant imputables, précisément parce que ce sont des actions libres, alors que les principes d'explication de tous les

événements doivent être tirés du monde sensible.

I. C'est un phénomène psychologique que des adeptes d'une confession où l'on trouve un peu moins de choses d'ordre statuaire à croire se sentent par là pour ainsi dire ennoblis et comme plus éclairés, bien qu'ils en aient encore conservé suffisamment pour n'avoir pas (comme ils le font pourtant en réalité) à regarder avec mépris, du haut de leur prétendue pureté, leurs confrères en folie ecclésiastique. La cause en est qu'ils se trouvent par là, si peu que ce soit, plus près de la religion morale, bien qu'ils demeurent toujours encore attachés à la folie de vouloir la parfaire par de pieuses observances dans lesquelles la raison est seulement moins passive.

J. Cette dénomination qui désigne seulement l'autorité d'un père spirituel (1ta1ta) ne reçoit la signification d'un blâme qu'à travers le concept connexe d'un despotisme spirituel que l'on peut rencontrer dans toutes les formes ecclésiastiques, quelque modeste et populaire que soit leur manière de se présenter. Je ne veux donc nullement être compris comme si, en opposant les sectes, je voulais, en les méprisant, les comparer les unes par rapport aux autres, avec leurs usages et leurs dispositions. Toutes méritent le même respect, pour autant que leurs formes sont des tentatives de pauvres mortels pour se représenter de manière sensible le Royaume de Dieu sur terre ; mais elles méritent aussi d'être également blâmées lorsqu'elles prennent la forme de la présentation de cette Idée (dans une église visible) pour la chose elle-même. (*Note à la seconde édition.*)

K. « Le joug est doux et le fardeau léger¹³⁸ » lorsque le devoir qui incombe à chacun peut être considéré comme lui étant imposé par lui-même et par sa propre raison ; un joug donc dont il se charge volontairement. N'appartiennent toutefois à cette espèce que les lois morales, en tant que commandements divins, dont seul le fondateur de la pure Église¹³⁹ pouvait dire : « mes commandements ne sont pas lourds », Cette expression ne veut rien dire de plus que : ils ne sont pas *Pénibles* parce que chacun aperçoit de lui-même la nécessité de les suivre et que rien ne lui est donc imposé, alors qu'en revanche des dispositions ordonnant despotiquement, quoiqu'elles nous soient

imposées pour notre bien (non toutefois par notre raison) et dont nous ne pouvons aucunement voir l'utilité, sont comme une vexation (des tracas) auxquelles on ne se soumet que contraints.

En elles-mêmes, toutefois, les actions qui sont ordonnées par ces lois morales, considérées dans la pureté de leur source, sont précisément celles qui coûtent le plus à l'homme, et en échange desquelles il se chargerait volontiers des pieuses vexations les plus pénibles s'il était possible d'offrir celles-ci en paiement à la place de celles-là.

L. Les différentes formes de croyance des peuples leur donnent aussi peu à peu un caractère qui les distingue dans leurs rapports sociaux et qui, ensuite, leur est attribué comme si c'était une propriété générale de leur tempérament. C'est ainsi que le *judaïsme* – du fait de son organisation première puisque c'était un peuple qui devait, par toutes les observances imaginables et en partie pénales, se séparer de tous les autres peuples et prévenir tout mélange avec eux – s'attira le reproche de *misanthropie*. *L'Islam* se distingue par l'orgueil, car il trouve la confirmation de sa foi non dans des miracles, mais dans des victoires et dans l'assujettissement de nombreux peuples, et ses habitudes de dévotion sont toutes du genre courageux. La croyance *hindoue* donne à ses disciples un caractère *timoré* pour des causes qui s'opposent exactement à celles de la croyance précédente. Or cela ne tient pas à la nature intrinsèque de la foi chrétienne, mais à la manière dont elle est apportée aux esprits, si l'on peut lui faire un semblable reproche, en considérant ceux qui ont d'elle l'opinion la plus bienveillante, mais qui, partant de la corruption humaine et désespérant de toute vertu, placent leur principe dans la seule *dévotion* (on entend par là le principe de la conduite passive en considération de la piété qu'il faut attendre d'une force venue d'en haut) ; ils ne placent en effet jamais leur confiance en eux-mêmes, recherchent dans une constante angoisse une aide surnaturelle et s'imaginent posséder dans ce mépris d'eux-mêmes (qui n'est pas l'humilité) un moyen pour obtenir une faveur, moyen dont l'expression extérieure (dans le piétisme ou la bigoterie) annonce une

mentalité servile¹⁴⁰. (Note complétant la précédente dans la seconde édition.)

Ce phénomène remarquable (l'orgueil d'un peuple ignorant mais ayant l'intelligence de sa foi¹⁴¹) peut provenir aussi de l'illusion du fondateur d'avoir renouvelé seul dans le monde le concept de l'unité de Dieu et de sa nature suprasensible, ce qui serait sans doute un ennoblissement de son peuple par la libération du culte des images et de l'anarchie du polythéisme, s'il pouvait à bon droit s'en attribuer le mérite. En ce qui concerne la caractéristique de la troisième classe de gens religieux, qui repose sur une humilité mal comprise, l'abaissement de la suffisance dans l'appréciation de sa valeur morale doit provoquer, à travers le reproche que constitue la sainteté de la loi, non le mépris de soi-même, mais la résolution, conformément à la noble disposition qui est en nous, de nous rapprocher toujours plus de la conformité à cette sainteté : au lieu de cela, la vertu qui consiste à proprement parler dans le courage pour cet effort, est renvoyée au paganisme, comme un mot déjà suspect d'orgueil, et l'on vante en revanche la sollicitation rampante de la faveur. La fausse dévotion (*bigoterie, devotio spuria*) est l'habitude de placer l'exercice de la piété non dans les actes agréables à Dieu (en remplissant tous les devoirs humains), mais dans des occupations immédiatement en rapport avec Dieu, par des marques de vénération ; exercice qui doit alors être compté comme *culte servile (opus operatum)*, sauf qu'elle ajoute encore à la superstition le délire chimérique de soi-disant sentiments suprasensibles (célestes).

M. J'avoue ne pas pouvoir très bien me faire à l'expression dont se servent même des hommes certainement sensés : un certain peuple (conçu en train d'élaborer une liberté légale) n'est pas mûr pour la liberté ; les serfs d'un propriétaire terrien ne sont pas encore mûrs pour la liberté¹⁴² : et de même les hommes en général ne sont pas encore mûrs pour la liberté de croyance. Dans une telle hypothèse, la liberté ne surviendra jamais ; car on ne peut mûrir pour elle si l'on n'a pas au préalable été mis en liberté (il faut être libre pour pouvoir se servir utilement de ses forces dans la liberté). Les premiers essais

seront sans doute grossiers et liés généralement à un état plus pénible et dangereux que si l'on se trouvait encore sous les ordres, mais aussi sous la prévoyance d'autrui ; seulement on ne mûrit jamais pour la raison autrement que grâce à ses propres tentatives (qu'on doit être libre de pouvoir entreprendre). Je ne vois pas d'inconvénient à ce que ceux qui détiennent entre leurs mains le pouvoir, contraints par les circonstances, reculent encore loin, très loin, l'affranchissement de ces trois chaînes¹⁴³. Mais poser en principe que la liberté ne convient pas d'une manière générale à ceux qui leur ont été un jour soumis et qu'on est autorisé à les en écarter en tout temps, c'est une atteinte aux droits régaliens de la divinité elle-même, qui a créé l'homme pour la liberté. Il est vrai qu'il est plus commode de régner dans l'État, la famille et l'église quand on peut faire triompher un pareil principe. Mais est-ce aussi plus juste¹⁴⁴ ?

N. Le même homme qui est assez audacieux pour dire : « celui qui ne croit pas à tel ou tel enseignement de l'histoire comme à une vérité précieuse est *damné* » devrait aussi pouvoir dire : « si ce que je vous raconte ici n'est pas vrai, je *veux être damné !* », S'il existait quelqu'un capable de proférer une parole aussi terrible, je conseillerais, en ce qui le concerne, de suivre le proverbe persan d'un *Hadgi* : « Si quelqu'un est allé une fois à la Mecque (en tant que pèlerin), quitte la maison où il habite avec toi ; s'il y est allé deux fois, quitte la rue où il habite ; mais s'il y est allé trois fois, quitte la ville ou même le pays où il se trouve. » (*Note à la seconde édition.*)

O. O *sincérité !* O Astrée¹⁴⁵ qui de la terre t'es enfuie au ciel, comment te ramener (toi le fondement de la conscience morale, par conséquent de toute religion intérieure) à nouveau de là-haut jusqu'à nous ? Je peux concéder, bien que ce soit très regrettable, que la franchise (qui consiste à dire *toute* la vérité que l'on sait) ne se rencontre pas dans la nature humaine. Mais on doit pouvoir exiger de tout homme la sincérité (qui consiste à dire *tout ce que l'on dit* avec véracité) et même s'il n'y avait pour cela aucune disposition dans notre nature, disposition qu'on néglige simplement de cultiver, la race humaine devrait être à ses propres yeux l'objet du plus profond

mépris. – Mais cette qualité d'âme qu'on réclame est exposée à beaucoup de tentations et coûte maint sacrifice ; elle exige donc de la force morale, c'est-à-dire de la vertu (qu'il faut acquérir). Il faut toutefois la surveiller et la cultiver plus tôt que toute autre, parce que le penchant opposé, quand on l'a laissé s'enraciner, est le plus difficile à extirper. Que l'on compare maintenant à cela notre mode d'éducation, particulièrement sur le point de la religion, ou mieux des dogmes, où l'on considère la fidélité de la mémoire pour répondre aux questions qui les concernent, sans regarder à la fidélité dans la profession de foi (pour laquelle on n'institue jamais un examen), comme suffisante pour faire un croyant qui ne comprend même pas ce qu'il affirme solennellement, et l'on ne s'étonnera plus du manque de sincérité qui ne produit que des êtres intérieurement hypocrites. (*Note à la seconde édition.*)

P. Dans ce vœu qui est l'esprit de la prière, l'homme ne cherche à agir que sur lui-même (pour vivifier ses intentions au moyen de *l'Idée de Dieu*), mais dans celui où il s'exprime par des mots, donc extérieurement, c'est *sur* Dieu qu'il cherche à agir. Au premier sens, une prière peut avoir lieu en toute sincérité même si l'homme n'a pas la prétention de pouvoir affirmer par lui-même l'existence de Dieu comme entièrement certaine ; dans la seconde forme, en tant qu'elle est une *adresse*, il admet cet objet suprême comme personnellement présent, ou il fait du moins (même en son for intérieur) comme si il était convaincu de sa présence, avec la pensée que, même s'il n'en était pas ainsi, cela ne peut lui nuire mais au contraire lui procurer de la faveur ; par conséquent, dans cette dernière sorte de prière (littérale) la sincérité ne peut se rencontrer de manière aussi parfaite que dans le premier (le pur esprit de la prière). Chacun verra confirmée la vérité de cette dernière remarque s'il se représente un homme pieux et bienpensant, mais par ailleurs borné par rapport à de tels concepts religieux raffinés, qu'un autre surprendrait, je ne veux pas dire priant à haute voix, mais seulement dans une attitude qui l'indiquerait. On s'attendra spontanément, sans que je le dise, à ce que cet homme soit troublé et embarrassé, comme s'il se trouvait dans un état dont il devrait avoir honte. Mais pourquoi cela ? Qu'un homme soit surpris se

parlant à lui-même à haute voix, cela le rend aussitôt suspect d'avoir un léger accès de folie ; et c'est bien ainsi qu'on le juge (pas tout à fait à tort) si on le surprend, alors qu'il est seul, dans une occupation ou une gesticulation que peut seulement avoir celui qui a quelqu'un hors de lui, devant ses yeux, ce qui n'est pourtant pas le cas dans l'exemple que nous avons pris. Mais le Maître de l'Évangile a exprimé excellemment l'esprit de la prière dans une formule, formule qui rend celle-ci superflue comme elle se rend elle-même superflue (dans sa lettre). On ne trouve en elle rien d'autre que la résolution d'une bonne conduite qui, liée à la conscience de notre fragilité, comprend le vœu constant d'être un membre digne dans le Royaume de Dieu ; et non, par conséquent, la demande de quelque chose que Dieu dans sa sagesse pourrait aussi bien refuser, mais un vœu qui, lorsqu'il est sérieux (actif), produit lui-même son objet (devenir agréable à Dieu). Même le vœu concernant le moyen de conserver notre existence (le pain) durant un jour, comme il ne vise pas explicitement la continuation de notre existence mais est l'effet d'un besoin purement animal, est davantage un aveu de ce que la *nature* exige en nous qu'une demande particulière et réfléchie de ce que *l'homme* veut ; de ce genre serait une demande du pain pour le lendemain ; elle est ici assez clairement exclue¹⁴⁶. Une prière de ce genre, faite dans une intention morale (vivifiée seulement par l'Idée de Dieu), parce qu'en tant qu'esprit moral de la prière elle produit elle-même son objet (être agréable à Dieu), ne peut se faire que dans *la foi* ; ce qui signifie finalement qu'on se considère comme assuré qu'elle est digne d'être *exaucée*, mais il ne peut y avoir rien de tel en nous si ce n'est la moralité. Car même si la prière ne portait que sur le pain de ce jour, personne ne peut se considérer comme assuré de son exaucement, autrement dit être assuré qu'il est nécessairement lié à la sagesse de Dieu de lui accorder sa demande ; il se peut qu'il soit plus conforme à cette sagesse de le laisser aujourd'hui mourir de ce besoin. C'est aussi une illusion absurde et en même temps démesurée d'essayer, par l'insistance importune de la prière, de détourner Dieu du plan de sa Sagesse (pour notre avantage présent). Ainsi nous ne pouvons tenir pour digne d'être exaucée aucune prière dont l'objet n'est pas moral, c'est-à-dire que

nous ne pouvons prier pour quelque chose de ce genre *dans la foi*¹⁴⁷. Et qui plus est, même si l'objet était moral. mais cependant seulement possible grâce à une influence surnaturelle (ou si du moins nous l'attendions simplement de là parce que nous ne voulons pas nous-mêmes faire des efforts pour cela, comme par exemple changer notre manière de penser, revêtir un homme nouveau, ce que l'on appelle la nouvelle naissance¹⁴⁸), il est pourtant si incertain que Dieu trouve conforme à sa sagesse de suppléer à notre indigence (dont nous sommes nous-mêmes coupables) de manière surnaturelle, qu'on a plutôt lieu d'attendre le contraire. L'homme ne peut donc même pas prier pour cette fin dans la foi. Par là s'explique ce qu'il peut en être d'une foi produisant des miracles (qui serait toujours en même temps accompagnée d'une prière intérieure). Comme Dieu ne peut accorder à l'homme aucune force pour agir surnaturellement (car il y a là une contradiction), et comme l'homme, de son côté, d'après les concepts qu'il se fait des bonnes fins possibles dans le monde, ne peut déterminer le jugement de la sagesse divine à ce sujet et ne peut donc utiliser à ses fins la puissance divine au moyen du vœu produit en lui et par lui-même, on ne peut absolument pas concevoir, pris à la lettre, un don du miracle, un don qu'il dépendrait de l'homme d'avoir ou non « (Si vous avez la foi comme un grain de moutarde¹⁴⁹ », etc.), Une pareille foi est donc, si elle doit signifier partout quelque chose, simplement l'Idée de l'importance prépondérante de la nature morale de l'homme, s'il la possédait dans toute sa perfection agréable à Dieu (qu'il n'atteint toutefois jamais), par rapport à tous les autres motifs d'action que Dieu, dans sa suprême sagesse, peut avoir, et elle est donc une raison de croire avec confiance que, si nous étions ou devenions un jour *entièrement* ce que nous devons être et pourrions être (en nous en approchant constamment), la nature devrait obéir à nos vœux, qui ne seraient alors cependant jamais sans sagesse.

Mais en ce qui concerne *l'édification* visée par la fréquentation de l'église, la prière publique n'y est pas, à vrai dire, un moyen de grâce, mais elle est pourtant une solennité éthique, que ce soit en entonnant en commun l'hymne de la foi ou que ce soit par l'allocution

formellement adressée à Dieu par la bouche du prêtre au nom de toute la paroisse, et qui résume en soi tout l'intérêt moral de l'homme – comme cette solennité représente cet intérêt comme intérêt public, où le vœu de chacun doit être représenté comme uni au vœu de tous en vue d'un seul et même but (l'avènement du Royaume de Dieu), elle peut non seulement soulever l'émotion jusqu'à l'exaltation morale (tandis que les prières privées, étant faites sans cette Idée sublime, perdent peu à peu par l'habitude toute influence sur l'âme), mais elle a aussi un motif rationnel de plus que la première pour revêtir le vœu moral, qui constitue l'esprit de la prière, dans une allocution en bonne et due forme, sans pourtant penser ici à une représentation de l'Être suprême ou à une vertu propre, particulière de cette figure rhétorique, comme moyen de grâce. Car il y a une intention particulière qui est, par une solennité extérieure représentant *la réunion* de tous les hommes dans le désir solidaire du Royaume de Dieu, de mettre en mouvement avec d'autant plus de force le mobile moral de chacun ; ce qui ne peut se faire plus adroitement qu'en s'adressant au chef de ce Royaume, tout comme s'il était spécialement présent en ce lieu.

Q. Si l'on cherche à cette expression une signification appropriée, on ne pourra en indiquer d'autre que celle par laquelle on entend la *conséquence morale, sur le sujet, de la dévotion*. Or cette conséquence ne consiste pas dans l'émotion (déjà comprise dans le concept de dévotion), bien que la plupart des soi-disant dévots (qui pour cette raison s'appellent *cagots*) la font entièrement consister en elle ; le mot *édification* doit donc signifier la conséquence qui résulte de la dévotion pour la véritable amélioration de l'homme. Mais celle-ci ne réussit que si l'on se met à l'œuvre systématiquement, si l'on imprime profondément dans son cœur des principes solides d'après des concepts bien compris, en édifiant sur ces principes des intentions conformes à l'importance différente des devoirs qui les regardent, les protégeant et les garantissant contre les tentations des inclinations, construisant ainsi en quelque sorte un homme nouveau, comme un *temple de Dieu*. On voit facilement que cette construction ne peut progresser que lentement ; mais il faut au moins qu'on puisse voir que quelque chose a été *accompli*. Toutefois les hommes s'imaginent être

fort bien construits (en écoutant, en lisant et en chantant) ; cependant, absolument rien, par là, n'est proprement bâti, on n'a même pas mis la main à l'ouvrage, probablement parce que les hommes espèrent que cet édifice moral s'élèvera spontanément, comme les murailles de Thèbes, grâce à la musique des soupirs et des vœux langoureux.

Plan de l'ouvrage

Introduction

Problématique générale de la quatrième partie : l'organisation des hommes en une « communauté éthique » pour lutter contre le mal est nécessaire moralement. Comment définir alors une église réelle fondée sur un tel principe ?

Première section

– Rapports entre une religion particulière (le christianisme) et la religion naturelle accessible par la seule raison :

– La religion chrétienne correctement interprétée s'accorde avec l'exigence pratique. Elle peut donc être considérée comme naturelle.

– La foi chrétienne est néanmoins aussi une foi statutaire en des dogmes établis (donc une « religion savante »). Principe de l'accord entre ces dogmes et les prescriptions de la raison pratique.

Deuxième section

– De la croyance religieuse à la pratique institutionnelle : la question du culte.

– Définition de la folie religieuse comme confusion entre l'Idée ou l'image de Dieu et sa réalité.

– Opposition entre cette folie religieuse et le principe qui affirme que Dieu est le symbole achevé de l'exigence morale.

– Critique de la perversion religieuse et du pouvoir usurpé des prêtres dans le « cléricalisme ». L'observance des dogmes doit être subordonnée à l'obéissance morale.

– La conscience morale subjective est le critère unique de la foi. Toute pratique religieuse est donc subordonnée au jugement et à l'évaluation procédant de la raison pratique.

Remarque générale

– Conclusion portant sur le sens du vrai culte comme culte moral : seule la bonne conduite garantit les faveurs de Dieu. Analyse et critique des moyens de grâce (prière, fréquentation de l'église, baptême, communion) : ils ne sont que des symboles de l'appartenance à la communauté éthique et n'ont de sens que référés à la moralité.

Repères biographiques

1724 : Naissance à Königsberg, en Prusse, actuellement Kaliningrad en Russie. Trop de biographies notent qu'en effet sa mère était piétiste oubliant de dire que la philosophie de Kant contient une critique sévère de cette forme ascétique et moralisante du protestantisme.

1746-1755 : la mort de son père le force à quitter l'université et à gagner sa vie comme précepteur dans les familles bourgeoises et aristocratiques. De là un goût pour le raffinement et la conversation qui lui restera toute sa vie.

1755 : Début de son enseignement à l'université de Königsberg, qu'il ne quittera plus.

1762 : Parution de *l'Émile* de Rousseau, dont la lecture fut selon Kant lui-même un moment essentiel du développement de sa pensée.

1781 : *Critique de la raison pure*. C'est par cette œuvre que Kant devient célèbre (surtout en 1787 avec sa seconde édition) et marque l'histoire de la philosophie. C'est elle, par exemple, qui apprit aux physiciens qu'ils n'avaient pas besoin d'une métaphysique pour fonder leur science.

La vie de Kant est simplement la vie d'un professeur de philosophie chargé d'un nombre considérable d'heures de cours et scandée par la publication de ses œuvres (*cf.* Chronologie). Elle ne connut donc guère d'autres événements que son travail et les démêlés avec la censure à propos de ses réflexions sur la religion.

1796 : Dernier cours de Kant, en juillet.

1804 : Mort de Kant, le 12 février.

Avant-propos

Pourquoi avoir choisi de traduire la quatrième partie de *La religion dans les limites de la simple raison* ? les impératifs de cette collection nous obligeaient à ne retenir qu'une seule des quatre sections de ce très long texte paru pour la première fois en 1793. Il aurait pu sembler préférable de présenter une nouvelle traduction de la première partie consacrée au « mal radical » et ce d'autant plus que ce texte, publié à part dès le mois d'avril 1792, possède une forte autonomie. Il est indéniable que l'essai sur le mal présente un intérêt philosophique de premier plan en développant un thème que Kant n'avait pas rencontré dans la *Critique de la raison pratique* et que rien, à vrai dire, n'annonçait. Mais c'est sur le statut de la religion en *tant que telle* que nous voulions faire porter le choix de notre texte.

À ce titre, et à condition bien sûr de restituer dans le commentaire l'essentiel de l'analyse kantienne du « mal radical », la quatrième partie de la *Religion*, bien que souvent ignorée, nous a semblé particulièrement révélatrice du lien entre la raison et ce qui n'est pas elle (ses « parerga » comme dit Kant). L'objet de ce texte n'est pas, en effet, la religion en tant qu'elle pourrait se laisser déduire rationnellement, ni même la « théologie morale » que Kant a voulu substituer à la « théologie rationnelle¹⁵⁰ », mais le *fait religieux* en tant qu'il se présente sans médiation à la philosophie critique. A plus d'un titre, la quatrième partie exploite les résultats des trois autres sections de la *Religion*, mais elle présente aussi une réflexion autonome sur le statut de la religion comme croyance et surtout comme institution. Kant, en dépit de son formalisme méthodologique, n'a jamais douté que la religion n'avait de sens que référée aux *pratiques* qu'elle suscite. Et c'est précisément à ces pratiques, et à leur possible perversion, qu'est consacré le texte que nous présentons.

L'intérêt philosophique de la quatrième partie réside donc dans la

confrontation entre une religion particulière (le christianisme) et les exigences universelles de la raison. On y découvre ainsi que, sur des problèmes épineux pour elle (la révélation, le culte religieux), la philosophie transcendantale est capable d'adapter son discours à des textes et des pratiques qui la précèdent. Face à la religion, la raison n'est pas comme face à un objet qu'elle aurait intégralement construit, mais elle est confrontée à une réalité irréductible et énigmatique. Plutôt que d'édifier une audacieuse synthèse entre philosophie et religion, mais sans néanmoins céder au relativisme, ce texte de Kant s'inscrit dans une démarche patiente de *confrontation*. C'est en elle que réside son actualité.

Une dernière raison, plus historique, a motivé notre choix. L'essor de la philosophie post-kantienne tire son origine de la lecture attentive de certains textes au nombre desquels la quatrième partie de la *Religion* tient une place éminente. La philosophie allemande de la première moitié du XIXe siècle est hantée par le problème religieux et, plus particulièrement, par celui de *l'aliénation* religieuse. Or ce thème, dont le jeune Hegel tracera les contours dans *La positivité de la religion chrétienne*, est directement inspiré par la critique kantienne du « faux culte » et de la « folie religieuse ». Jusqu'à Marx, qui déplorera cet attachement exclusif, la pensée allemande mènera ses luttes les plus acharnées pour la liberté sur le terrain de la religion. Cet intérêt marqué par les contemporains ou les successeurs immédiats de Kant nous semble apporter une justification supplémentaire au choix de ce texte méconnu.

La religion sans la métaphysique

La religion, prise en un sens très général, constitue assurément un problème redoutable pour la philosophie. Si l'on entend par cette dernière un discours qui vise à une cohérence parfaite et emploie pour cela une méthode démonstrative, force est de constater que la religion ne semble pouvoir que s'opposer à de telles prétentions rationnelles. D'abord, comme *foi*, elle n'existe que dans l'élément du sentiment et n'a de sens que pour celui qui la professe. Ensuite, en tant qu'elle est liée à une *révélation*, elle dépend d'une vérité (celle des Écritures saintes) qu'il est par définition impossible de vérifier ou de déduire, mais que l'on est obligé de présupposer. Autrement dit, la religion ne paraît pas appartenir au même registre que la philosophie : autant la première s'adresse d'abord à la subjectivité du croyant, autant la seconde prétend à l'objectivité et à l'universalité.

On pourrait s'attendre à ce que, devant un tel abîme, philosophie et religion se situent l'une par rapport à l'autre dans une sorte de neutralité : ne se réalisant pas sous la même forme, ces deux discours n'ont pas non plus de raison de s'opposer. Les choses ne sont pourtant pas aussi simples, ni aussi idylliques. Tout irait pour le mieux, en effet, si philosophie et religion, en dépit de leurs différences de formes, ne parlaient pas de la *même chose*. Ce qui rend le conflit presque inévitable, c'est que raison et croyance portent sur les mêmes objets (Dieu, l'âme) et que, par conséquent, elles se présentent comme deux modes concurrents d'accès à la vérité. Et Kant, comme la plupart des philosophes, est pour ainsi dire obligé d'affronter le problème de la conciliation entre philosophie et religion, entre vérités de raison et vérités révélées. Mais il le fait bien sûr à partir de sa propre conception du savoir philosophique et en débat avec les penseurs qui le précèdent. Il faut donc, pour saisir le sens de la quatrième partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, examiner comment Kant apporte

une solution originale au problème de la conciliation entre raison philosophique et croyance religieuse.

Contre la théologie rationnelle

Il est un mode de conciliation entre philosophie et religion que Kant est amené à refuser du fait des conclusions de sa propre pensée, c'est celui qui vise à élever les affirmations religieuses au rang de *vérités métaphysiques*. Cette tentative désigne la théologie rationnelle qui prétend accéder conceptuellement à la connaissance de Dieu, qui devient dès lors le « Dieu des philosophes » et non plus celui de la révélation. La métaphysique leibnizienne, à laquelle s'oppose Kant, est ainsi tout entière fondée sur le concept d'un Dieu pleinement transparent à la raison. L'argument de Leibniz est finalement assez simple : si la Vérité existe, elle ne peut être qu'une et il serait donc contradictoire de voir s'opposer vérités de raison et affirmations de la foi¹⁵¹. La tâche du philosophe consiste donc à démontrer métaphysiquement ce que le croyant ne fait qu'accueillir passivement dans sa foi. Il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu vaut aussi bien pour la raison que pour la Bible ; bien plus : pour l'aimer vraiment, il faut le connaître avec certitude. L'édifice métaphysique leibnizien repose donc sur la capacité de la raison à prouver l'existence de Dieu à partir d'elle-même.

Or, c'est précisément cette possibilité de démontrer l'existence de Dieu par de simples concepts que Kant réfute dans la *Critique de la raison pure*, l'argument ontologique (employé par Descartes et amélioré par Leibniz) présuppose, en effet, qu'il est parfaitement légitime de déduire l'existence de Dieu de son essence, comme si l'existence n'ajoutait rien au concept. Or, pour affirmer qu'une réalité, quelle qu'elle soit, existe, il faut pouvoir en faire l'expérience. Et de Dieu il est justement impossible de faire l'expérience puisqu'il échappe aussi bien à l'espace qu'au temps qui sont les conditions de toute connaissance humaine. Autrement dit, il est impossible d'avoir une

connaissance de Dieu (ni de son existence, ni a *fortiori* de ses caractéristiques essentielles). De Dieu, nous savons seulement qu'il est au-delà de ce que notre entendement peut connaître. Une telle critique de la théologie rationnelle remet ainsi en cause l'accord entre raison et foi que Leibniz et ses disciples avaient établi : la raison ne peut plus venir confirmer par une connaissance ce que la religion exige par ailleurs comme croyance. Si, donc, la religion a un sens dans la perspective kantienne, ce ne peut être qu'indépendamment de tout fondement métaphysique.

Le risque sceptique

Mais si les vérités affirmées par la foi, et au plus haut rang d'entre elles l'existence de Dieu, ne sont pas susceptibles d'être garanties par la philosophie, faut-il renoncer à accorder à la religion un sens authentique ? C'est là la perspective d'un autre prédécesseur important de Kant, Hume, qui tente de réduire la religion au rang de simple phénomène mental et psychique parmi d'autres. Ainsi, dans son *Histoire naturelle de la religion* (1757), Hume affirme que la croyance religieuse ne possède aucun fondement objectif, c'est-à-dire ne dépend d'aucune connaissance, mais tire son origine de la nature humaine elle-même. Ainsi, par exemple, les moteurs de la croyance sont l'espérance et la crainte devant ce qui dans le monde survient sans que l'on puisse le maîtriser. L'homme croit en un Dieu bon et juste pour donner de la consistance à ses désirs ; il doit croire pour pouvoir espérer.

La perspective empiriste développée par Hume se refuse donc à sortir de l'expérience commune pour affirmer l'existence d'un Dieu hors du monde. Le principe de cette critique semble identique à celui adopté par Kant : au-delà de ce que nous pouvons observer, la raison ne peut rien affirmer. Et, de fait, Kant reconnaît que Hume l'a sorti de son « sommeil dogmatique » en le mettant en garde contre les prétentions excessives de la raison. Mais, pour autant, il refuse

absolument de souscrire aux conclusions *sceptiques* de l'empirisme. Hume réduit la foi religieuse au rang d'une simple croyance subjective : de la même manière que nous croyons que le soleil se lèvera demain matin parce que nous l'avons observé tous les jours, nous croyons qu'un Etre transcendant préside aux destinées du monde parce que sans cela nos vies n'auraient pas de sens. La religion n'est au fond rien d'autre qu'une passion particulière, un certain rapport de l'homme commun à l'expérience. Le philosophe, à l'inverse, doit refuser cette naïveté et déclarer son scepticisme face à l'irrationalité de la foi. C'est précisément cette conséquence qui est rejetée par Kant : la foi religieuse, puisqu'elle porte sur des objets qui sont du plus grand *intérêt* pour la raison (Dieu, l'âme, la liberté), doit conserver un sens. Si, donc, la religion n'est pas un simple phénomène, mais un fait fondamental, comment éclairer sa signification ?

Une religion sans fondement établi

La philosophie kantienne se situe, on le voit, face à une opposition entre la métaphysique dogmatique et l'empirisme sceptique. Mais examinons de plus près les termes de l'alternative. D'un côté (la métaphysique), la raison accède à un savoir absolu du suprasensible et permet donc au philosophe de démontrer ce que le croyant doit présupposer. De l'autre (le scepticisme), l'entendement analyse les causes de la croyance religieuse et réduit ainsi la foi au statut d'une simple illusion. Mais dans les deux cas, la religion est l'objet d'une connaissance : qu'on lui accorde trop ou trop peu, on cède aux vertiges de *l'explication*. C'est contre cette prétention abusive que s'élève la pensée kantienne. Le philosophe n'a pas à décider arbitrairement de ce qui, dans la religion, est acceptable par la raison, mais il doit tenter de saisir le sens qu'elle implique, ce qui est tout autre chose que de l'expliquer.

La religion ne se fonde donc pas dogmatiquement dans la raison, pas plus qu'elle ne trouve son origine dans les habitudes mentales de

l'homme. Il faut au contraire tâcher d'appuyer la religion sur autre chose qu'une connaissance objective. On comprend bien alors la voie étroite qui sera celle de Kant : trouver un autre accès à la religion que le savoir, sans pour autant céder aux attraits du mysticisme dont la *Religion*, on le verra, produit une critique implacable. C'est-à-dire qu'il faut, tout en renonçant à la connaissance métaphysique, respecter la devise par laquelle Kant définit lui-même les Lumières : « Sapere aude ! » (Ose savoir !), « Aie le courage de te servir de ton propre entendement !¹⁵² ». Ce courage implique de ne considérer comme vrai que ce qui a été au préalable librement examiné par la raison. En s'inscrivant dans la modernité des Lumières, Kant s'engage ainsi à refuser tous les arguments d'autorité, ceux de la métaphysique comme ceux de la religion, pour ne retenir que ce qui peut être reconnu par tout homme. La philosophie critique prétend donc faire *événement* : ce qui était possible avant elle ne le sera plus après. Et si « notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre », alors la religion ne peut s'y « soustraire » sans provoquer contre elle « un juste soupçon¹⁵³ ». Autrement dit, une investigation *critique* de la religion n'est possible que sous la condition d'une totale liberté de penser, et nous allons voir que c'est dans le domaine moral qu'elle se réalise le mieux.

De la morale à la religion le problème de l'espérance

Une morale de l'autonomie

Rien ne semble, à première vue, devoir rattacher la morale kantienne à la religion. Cette morale est en effet fondée sur l'idée d'autonomie, c'est-à-dire sur la capacité pour la raison pratique de produire par elle seule la loi morale. La liberté n'est rien d'autre que l'obéissance à cette loi universelle prescrite par la raison. Dès lors, chaque homme étant doué de raison, il est nécessairement conscient, dans toutes les circonstances de sa vie, de ce qu'il doit faire pour bien faire. Puisque la raison prescrit à chacun son devoir, c'est elle qui désigne l'instance morale authentique et il n'est donc nullement nécessaire de croire en Dieu pour agir moralement : « En ce qui la concerne [...], la morale n'a aucun besoin de la religion, mais se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique¹⁵⁴ »

Bien plus, Kant critique à plusieurs reprises les confusions entre morale et religion. Plus précisément, il montre que l'homme est tenté d'attribuer à la loi morale – qui est en nous – une existence substantielle (c'est-à-dire une existence séparée et indépendante de nous) et de nommer cette existence « Dieu ». Ainsi, l'homme confondra la loi morale avec Dieu comme « auteur » du devoir et il sera d'autant plus enclin à le faire qu'il ne peut ressentir la loi que passivement, puisqu'elle s'impose à lui comme un commandement. Il y a là une sorte d'hypostase de la loi¹⁵⁵ en Dieu : ne comprenant pas que le devoir ne vient que de la raison pratique, nous imaginons qu'il est édicté par un Être transcendant. Quel est alors le risque d'une telle confusion ?

Les dangers de l'hétéronomie

Une « morale théologique », c'est-à-dire fondée sur l'idée que l'homme ne peut réaliser son devoir qu'en présupposant l'existence de Dieu, retombe aux yeux de Kant dans l'hétéronomie. Celle-ci, au contraire de l'autonomie, fait du sujet l'esclave d'une réalité qui le dépasse (ici Dieu) et nie donc la liberté humaine. Ainsi, par exemple, lorsque Pascal affirme que seule « la vraie religion enseigne nos devoirs¹⁵⁶ », il suppose que l'homme, enfermé dans le péché, est incapable d'accéder par lui-même à la moralité et n'a comme seule solution que de suivre les préceptes de la Bible. Kant montre, dans la quatrième partie de la *Religion*, qu'une telle conception amène l'homme à n'agir moralement qu'en *vue d'une récompense*, c'est-à-dire dans l'espoir que Dieu lui saura gré de son action. Mais cette théorie n'est rien moins que mortelle pour la moralité. En effet, et pour reprendre le vocabulaire de Kant, elle substitue à l'impératif catégorique de la raison (qui commande universellement et inconditionnellement) un impératif hypothétique que l'on pourrait formuler ainsi : *si je veux être sauvé, alors il faut que j'agisse moralement*. Autrement dit, le devoir n'aurait de réalité que si Dieu existe, ce qu'il est précisément impossible de démontrer. Si l'on veut s'assurer de la réalité de la morale, il est donc absolument nécessaire de la fonder sur la seule raison, indépendamment de toute considération religieuse.

Le sens de la liberté : le souverain bien

Comment expliquer alors le lien qui s'établit entre morale et religion ? Il faut, à vrai dire, distinguer la *fondation* de la morale, qui ne repose que sur la seule raison pratique, de son *exercice* concret. Si la loi morale rationnelle suffit à définir le devoir de chacun, il reste que le sujet qui agit est en droit d'attendre que l'exercice de sa liberté

produise des effets dans le monde et sur lui-même. Or, on sait bien que le monde (la nature) est de part en part régi par le déterminisme, c'est-à-dire une relation stricte de cause à effet qui ne laisse apparemment nulle place à la liberté. Si donc, l'existence de la loi morale prouve bien que l'homme est libre (puisque ce que nous *devons* faire, nous *pouvons* aussi le faire), elle ne suffit pas à déterminer le sens de la liberté qui est de s'inscrire dans le monde, de le transformer dans le sens du progrès.

Le problème du sens de la liberté, de l'unité qu'elle doit réaliser avec la nature définit la sphère de l'espérance qui est précisément celle de la religion. Dans une lettre, Kant récapitule de la manière suivante sa propre tentative philosophique : « Mon plan, établi déjà depuis longtemps, d'une élaboration du champ de la philosophie pure, débouchait sur la résolution des trois problèmes suivants : 1° que puis-je savoir ? (métaphysique) ; 2° que dois-je faire ? (morale) ; 3° que puis-je espérer ? (religion)¹⁵⁷. » Sur quoi cette espérance porte-t-elle ? Le sujet qui agit selon son devoir attend légitimement de voir la nature s'accorder avec son désir, autrement dit de devenir heureux. La vertu nous rend donc *digne du bonheur*, bien qu'elle ne coïncide pas avec la recherche du bonheur. Mais qu'observons-nous dans la réalité ? Puisque le devoir est l'obéissance à la loi morale sans souci des désirs sensibles, il arrive que son exercice s'effectue dans le malheur : l'union entre vertu et bonheur n'est pas réalisée dans ce monde.

Cette union (Kant l'appelle « souverain bien¹⁵⁸ ») est l'objet final de la volonté, ce que chaque homme exige et espère au-delà de la simple obéissance à la loi. C'est à ce point qu'interviennent les Idées proprement religieuses. Kant montre d'abord que le sujet humain, en tant qu'il est un être fini et sensible, ne peut accéder à la « sainteté », c'est-à-dire à l'obéissance spontanée à la loi morale¹⁵⁹. Puisque nous ne cessons pas de désirer même en obéissant à la loi, le devoir sera toujours vécu par l'homme comme une contrainte, ce pourquoi il faut postuler que notre *âme* est immortelle et que nous pouvons donc progresser indéfiniment vers la sainteté sans jamais pouvoir l'atteindre. D'autre part, puisque nous constatons que la vertu ne

s'accompagne pas nécessairement du bonheur, que l'homme juste est souvent un homme malheureux, il faut postuler l'existence de *Dieu* comme « Créateur moral de la nature » et, à ce titre, capable de faire coïncider le monde avec notre exigence pratique. Dieu n'est donc rien d'autre que le garant de la possibilité de transformer la réalité dans le sens prescrit par la loi morale. Sans le postulat de Dieu, le « souverain bien » (le meilleur des mondes) ne serait qu'une illusion rassurante mais infondée.

Il faut donc bien comprendre que l'homme a besoin des Idées religieuses (immortalité de l'âme et Dieu), mais que ces Idées sont aussi celles de la raison. La raison est toujours, pour Kant, cette faculté de s'élever à l'absolu en dépassant toutes les limites de l'expérience. Mais l'accès à l'absolu est inconciliable avec la finitude qui fait, précisément, que nous ne pouvons connaître que ce que nous expérimentons. Ainsi, par exemple, l'homme est impuissant à réaliser la sainteté (à l'appliquer dans son expérience) et c'est *pour cela* qu'il doit postuler l'immortalité de l'âme sans jamais pouvoir la démontrer. Si, donc, les Idées de la raison coïncident avec celles de la religion, c'est qu'elles portent sur un absolu en lequel nous devons seulement croire sans jamais pouvoir le vérifier.

« La morale conduit immanquablement à la religion¹⁶⁰ »

La religion apparaît, au terme de cet itinéraire, comme la conséquence inévitable de la morale. Non au sens, on l'a vu, où Kant voudrait édifier une « morale théologique », mais parce qu'une « théologie morale », ce qui est tout autre chose, doit venir compléter l'édifice critique. Tout homme, dès lors qu'il agit, se pose nécessairement le problème de la *finalité* de son action dans le monde. Et pour donner sens à cette action, pour la penser comme effective et concrète, il est obligé de postuler que Dieu existe et qu'il est le Créateur moral de l'univers. Sans ce postulat, l'homme pourrait

toujours se comporter moralement (puisque la raison y suffit), mais il serait amené à désespérer de l'efficacité de son engagement. Et le désespoir est le premier pas vers l'inaction.

On peut se demander ce qu'il advient de l'Idée de Dieu dans une telle perspective. Une partie de la réponse est déjà dans la question : si Dieu est une « Idée », c'est d'abord qu'il n'est pas un « concept », c'est-à-dire une connaissance objective. En rompant avec la métaphysique dogmatique, Kant a aussi renoncé à faire de Dieu l'objet ultime de notre savoir. Mais nous comprenons désormais que ce qui est perdu sur le plan *théorique* est regagné sur le plan *pratique* : ce que nous ne pouvons connaître, nous pouvons néanmoins le penser. Et Dieu devient alors un Idéal ou le symbole¹⁶¹ de la possibilité de faire coïncider la nature avec notre exigence morale.

Il y a là une sorte d'intériorisation morale de la divinité qui fera écrire à Kant, vers la fin de sa vie, que « Dieu ne doit pas être représenté comme une substance extérieure à moi, mais comme le principe moral suprême en moi¹⁶² ». Non, bien sûr, que l'homme puisse jamais s'élever jusqu'à la sainteté, ce serait là nier sa finitude. Mais ce qu'il y a de moral en lui, autrement dit la raison pratique, fournit l'Idée de Dieu en acte. Cet aspect permet d'éclairer la définition kantienne récurrente de la religion : « elle est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins » (p. 12). On quitte donc les rivages de la morale pure pour atteindre ceux de la religion dès lors que l'on considère nos devoirs comme s'ils émanaient de Dieu, par l'intermédiaire de notre raison. Il ne s'agit pas là d'une connaissance au sens strict, mais d'une pensée subjective qui apporte à la loi morale un appui transcendant. Quelle est alors la valeur de cette pensée ?

La croyance rationnelle

Dieu, comme du reste l'immortalité de l'âme, est un « postulat ». Kant emprunte ce terme aux mathématiques pour caractériser des

affirmations qui ne peuvent en aucun cas être *démontrées*, mais que l'on est obligé de *présupposer* pour penser une réalité. Les postulats sont donc des hypothèses subjectives (et non des connaissances objectives), nécessaires pour pouvoir espérer légitimement que l'action morale aura des effets sur la nature et que le monde peut être transformé. Pour qualifier le rapport entre un sujet et ces postulats, Kant parle de « croyance rationnelle ». Il n'y a aucun paradoxe dans cette expression : il s'agit bien d'une croyance, puisque nous ne pouvons lui apporter aucune preuve, mais elle est rationnelle, puisque c'est la raison qui pense Dieu et l'immortalité de l'âme comme conditions du souverain bien. Si la foi est dite « rationnelle », c'est bien selon une raison critique consciente de ses limites.

On comprend mieux alors le sens de la célèbre phrase de Kant : « Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*¹⁶³. » Le « savoir » qu'il a fallu abolir est celui de la métaphysique dogmatique qui prétendait accéder à une détermination objective du suprasensible. Mais la « foi » restaurée n'est rien d'autre que la foi rationnelle, c'est-à-dire celle dont la raison pratique garantit non l'objectivité, mais le sens. Ce n'est qu'en rapport à notre action que l'espérance en l'immortalité de l'âme et en l'existence de Dieu trouve sa signification. Mais, surtout, ce n'est qu'en regard de la croyance rationnelle que la religion trouve sa validité. Il y a là un principe qui assure à lui seul l'entière originalité de la pensée kantienne du fait religieux : *le critère de la religion n'est pas (comme il l'était pour Leibniz ou même, dans un autre sens, pour Hume) un savoir, mais une croyance*. Autrement dit, la religion ne devra pas être évaluée à partir d'une vérité dogmatique (qu'il s'agisse de celle de la philosophie ou de celle d'une religion particulière), mais à partir d'une croyance morale universelle et indémontrable. Personne ne pourra donc se réclamer d'une connaissance de Dieu pour en déduire l'essence de la vraie religion. Ce principe aura des conséquences pratiques innombrables qu'il s'agit désormais d'étudier.

La religion comme fait

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé la religion que sous la forme de la « théologie morale ». Et, de fait, c'est sous cet aspect que Kant traite du problème religieux dans la *Critique de la raison pratique* et encore dans la *Critique de la faculté de juger*. Mais la religion n'est pas seulement une exigence rationnelle, elle est aussi un fait appartenant à l'Histoire et engageant des pratiques humaines. Certes, on l'a vu, la « théologie morale » kantienne n'est pas la « théologie rationnelle » puisqu'elle ne fonde la religion sur aucune connaissance objective. Elle reste toutefois liée à la raison (mais à la raison pratique) et n'entretient par là aucun rapport avec l'expérience réelle de la religion. Or, c'est à cette dernière qu'est consacré l'essentiel de *La religion dans les limites de la simple raison* que Kant écrit entre 1792 et 1793.

Examiner la religion « dans les limites » de la raison, c'est poser d'abord qu'elle ne peut être simplement *déduite* de la raison. La religion existe, pourrait-on dire, en amont de toutes les tentatives philosophiques de rationalisation. Il ne reste donc au philosophe qu'à évaluer les formes historiques de croyances et de cultes à partir d'un critère dont on a vu qu'il ne pouvait être un savoir, mais seulement une croyance rationnelle et morale. En ce sens, la *Religion* est une sorte d'application de la méthode critique à un domaine d'expérience déjà constitué. Ce domaine est un fait culturel fondamental : les hommes entretiennent avec le sacré sous toutes ses formes une relation privilégiée et il faut tenter de comprendre le sens de ce lien. On serait tenté de comparer le rapport entre la Critique (purement abstraite) et la religion sur le modèle du rapport entre Critique et science. D'une certaine manière la science est, elle aussi, une pratique culturelle et l'on a dit maintes fois que la *Critique de la raison pure* n'était que l'illustration philosophique de la physique newtonienne. Mais il y a entre la science et la religion une différence de nature qui

interdit cette analogie. La science, en effet, prétend à la *vérité objective* et la philosophie transcendantale ne vise qu'à justifier cette prétention. La religion dans la perspective kantienne ne repose, en revanche, que sur une *croyance subjective* et le philosophe doit s'interdire de statuer sur la vérité de cette croyance pour ne s'interroger que sur sa signification.

Cet aspect explique les difficultés rencontrées par Kant avec la censure au moment de la publication de la *Religion*. Si la censure refusa d'autoriser la parution de ce livre (ou du moins de ses trois dernières parties), c'est que l'auteur n'y présupposait aucun dogme et soumettait toute vérité révélée à l'examen. Le christianisme lui-même devenait ainsi l'objet d'un questionnement critique jugé inacceptable par les autorités prussiennes. On peut dès lors se demander pourquoi Kant a éprouvé le besoin de s'aventurer sur ce terrain miné de la religion réelle, alors même que sa « théologie morale » semblait achevée. Seule l'élaboration d'un nouveau concept fondamental peut expliquer ce réexamen du problème religieux : c'est la découverte du « mal radical » qui relance la réflexion kantienne sur la religion.

Le mal radical

La première partie de la *Religion* (« De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon ou du mal radical dans la nature humaine ») est toute entière consacrée à l'analyse d'un certain usage de la liberté par lequel l'homme choisit de nier la loi morale pour ne privilégier que la satisfaction de ses désirs. Cet usage, Kant le qualifie de mal *radical*, c'est-à-dire se trouvant à la racine de la volonté et n'ayant d'autre origine que le libre arbitre (la capacité de choix) du sujet. Le choix du mal est, plus précisément, l'inversion systématique de l'ordre moral des intentions (Kant parle des « maximes ») : plutôt que de subordonner les désirs sensibles à la loi comme il devrait le faire, le sujet subordonne la loi aux désirs. Par là, ce qui se trouve affirmé n'est pas l'universalité de la raison pratique, mais la particularité du moi

égoïste qui *s'excepte* en quelque sorte du règne moral en niant sa capacité à l'autonomie. Le mal radical désigne donc un exercice concret de la liberté qui semble remettre en cause jusqu'à la destination morale de l'homme. L'existence du mal au fondement de nos maximes est d'autant plus préoccupante qu'elle affecte selon Kant l'espèce humaine en son entier, ce pourquoi l'on peut parler d'un « penchant au mal » comme d'une tentation permanente et universelle à nier l'universalité de la raison pratique.

Qu'est-ce qui, dans ce cadre, assure le passage d'une réflexion sur le mal à une thématization plus générale du problème religieux ? En premier lieu, et de manière encore extérieure, le mal est un thème éminemment théologique (en particulier dans les religions judéo-chrétiennes). Il renvoie, en effet, à la distance infranchissable qui s'établit entre un Dieu bon et juste et sa créature pécheresse. En ce sens, il nous entraîne bien dans ce que Kant nomme les *parerga* (les « confins ») de la raison, à la limite de ce que la philosophie peut dire sans sortir d'elle-même. Mais surtout le mal radical demeure un *mystère* pour la raison : puisque son origine est la liberté et que la liberté échappe par principe au déterminisme naturel que seul nous pouvons connaître, il faut aller jusqu'à dire « qu'il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir ¹⁶⁴ ». Expliquons ce point : on a vu que la liberté était intrinsèquement liée à la raison et à la loi morale produite par elle. Or le mal est le refus de cette loi tout en étant le fait de la seule liberté humaine. Autrement dit, il est la négation de la liberté par la liberté elle-même, c'est là le paradoxe indépassable du mal radical. Mais ce paradoxe, c'est le point capital, a été parfaitement saisi par la religion judéo-chrétienne et en particulier par le mythe d'Adam et Eve où certes le mal est présenté comme un choix (celui de désobéir à Dieu en mangeant la pomme), mais où il semble aussi précéder ce choix (sous la forme du « serpent »). Dans cet exemple, la religion symbolise donc ce que la raison ne peut pas connaître et c'est pour cela qu'elle intéresse la philosophie.

Le problème de la conversion

C'est donc en découvrant que l'espèce humaine est marquée par un penchant au mal que Kant retrouve, à un autre niveau, le problème de la religion. Ce niveau est celui des *traditions* religieuses qui ont toujours pris l'expérience humaine pour objet. La philosophie aurait donc tort de se priver de cet apport extérieur ; elle doit bien plutôt l'interpréter et mettre au jour le sens qu'il recèle. En affirmant que l'humanité est enfermée dans le « péché originel » (celui contracté par Adam), la religion chrétienne atteint par des moyens symboliques ce que la raison peut comprendre sans jamais pouvoir l'expliquer (la radicalité du mal). Mais avec le problème du mal se pose inévitablement celui du *salut*, c'est-à-dire celui du retour au bien. Dans la première partie de la *Religion*, Kant montre que si l'homme possède un « penchant au mal », il se caractérise plus profondément encore par sa « disposition au bien » puisqu'il ne peut se départir totalement de la raison pratique et de son exigence morale. Ce qui devient alors hautement problématique, c'est la possibilité de la conversion que Kant définit comme « la restauration en nous de la disposition primitive au bien ¹⁶⁵ ». Cette possibilité n'est, en effet, pas plus compréhensible que celle du mal puisqu'elle relève elle aussi de la liberté. On ne saisit pas comment une volonté pervertie dans son fondement peut se rétablir dans son autonomie.

Ici encore c'est la religion qui fournit le modèle (symbolique) de la résolution d'un problème insoluble pour la philosophie. La religion chrétienne – c'est ce qui explique, au-delà de sa foi personnelle, que Kant la privilégie – est précisément définie par ce passage du mal au salut, puisque le Christ est mort pour racheter les péchés du monde. En sorte que l'Histoire sainte décrit sous une forme événementielle la conversion au bien d'une liberté prisonnière du mal. On le voit, la religion est toujours intrinsèquement liée à la problématique de l'espérance, et c'est encore à ce titre que Kant s'y intéresse, mais il s'agit désormais d'une espérance concrète en la sortie du mal. Le plan de la *Religion dans les limites de la simple raison* se déroule du reste

selon une sorte de chronologie du salut : partant du constat du mal (première partie), il faut se représenter la lutte du bon principe contre le mauvais (deuxième partie), puis la victoire du premier sur le second (troisième partie) et enfin les institutions qui garantissent cette victoire (quatrième partie). Le texte progresse donc du plus abstrait au plus concret pour aboutir finalement à une réflexion sur le statut de l'Église elle-même. Mais avant de commenter le contenu de la quatrième partie, il faut résumer les deux précédentes.

La figure du Christ

La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon dépasse tous nos concepts puisqu'elle réclame une conversion de la liberté qui ne peut s'opérer qu'au-delà de l'expérience sensible (la seule que nous puissions connaître). En d'autres termes, il nous est impossible de nous *représenter* ce passage du mal au bien. Mais le propre de l'Écriture sainte est de présenter ce conflit entre deux principes intelligibles « sous la forme d'une histoire » qui raconte la lutte de deux « personnes extérieures » à l'homme¹⁶⁶. Il faut comprendre ce terme de présentation en un sens quasi théâtral puisqu'il s'agit bien là de « personnages » (le Christ et le diable) qui s'affrontent sur une scène symbolique. Et ces personnages présentent la caractéristique d'être suprahumains, ce qui correspond parfaitement aux principes qu'ils représentent (le bien et le mal) en tant qu'ils appartiennent à l'ordre intelligible.

Le héros d'une telle dramaturgie morale est bien évidemment le Christ en tant qu'il est l'archétype (le modèle) de « l'homme agréable à Dieu¹⁶⁷ ». Non seulement le Christ accomplit son devoir pleinement – il représente donc la *vertu* –, mais il prend à sa charge toutes les souffrances pour racheter les péchés du monde – et par là il accède à la *sainteté*. Selon Kant, la religion chrétienne symbolise à merveille la capacité de l'homme (rappelons que le Christ prend figure humaine) à recouvrer sa liberté en dépit des tentations du mal. Elle enseigne donc

ceci, que le mal n'est pas un destin et qu'il est au devoir de l'homme de s'élever à l'Idéal incarné par l'homme agréable à Dieu. Mais puisque l'espèce humaine est affectée par le mal, il faut bien conclure que nous ne sommes pas les « auteurs » d'une Idée aussi sublime (celle du bien parfait) et qu'elle « a pris place dans l'homme sans que nous comprenions comment la nature humaine a seulement pu être susceptible de l'accueillir¹⁶⁸ ». La raison s'avère ainsi tributaire, et donc dépendante, d'une vérité révélée qu'elle ne peut produire mais qu'elle doit seulement accueillir et interpréter. Reste alors à déterminer le statut d'une telle vérité ainsi que le critère de cette interprétation.

Le symbolisme religieux

Nous avons dit à plusieurs reprises que la religion *symbolisait* une réalité morale que la raison, livrée à elle-même, ne pouvait comprendre. Mais quelle est la signification d'un tel symbole ? Confrontée à l'inconnaissable (qu'il s'agisse de l'origine du mal ou de la possibilité de la conversion), la raison doit se référer à des *images*, « car il nous faut toujours, pour rendre concevables des propriétés suprasensibles, recourir à une certaine analogie avec les êtres de la nature¹⁶⁹ ». L'analogie n'est pas une ressemblance vague, mais une égalité de *rappports* entre des réalités *hétérogènes* ; ainsi, par exemple : A est à B ce que C est à D. Appliquée au problème de la conversion, une telle conception s'exprime ainsi : le combat sensible du Christ contre le mauvais principe est analogue à celui, intelligible, que la liberté doit entreprendre contre le mal. Autrement dit, le récit biblique nous livre un symbole imagé de ce que nous devons et pouvons faire pour vaincre le mal.

Il faut être très attentif aux restrictions que Kant apporte à sa théorie de l'analogie. Dans le texte que nous venons de citer, il distingue très nettement le « schématisme de la détermination » du

« schématisation de l'analogie¹⁷⁰ ». Alors que le premier nous donne une connaissance de l'objet (par exemple, en appliquant la catégorie de causalité à l'expérience), le second ne fournit qu'un symbole sensible de ce qui peut se produire dans l'ordre intelligible (c'est-à-dire, précisément, au-delà de toute expérience). Ainsi l'histoire du Christ est-elle bien analogue à celle d'une liberté se libérant du mal, mais elle ne lui est en aucune façon *identique* au sens où il suffirait de l'« appliquer » pour combattre le penchant au mal. Le statut épistémologique du symbole possède des implications capitales pour la manière dont il faut interpréter les Écritures saintes : il ne s'agit en aucun cas de les prendre en leur sens *littéral* puisqu'elles ne sont que l'image de ce que doit être l'expérience humaine. Le symbolisme analogique laisse donc ouverte la voie d'une interprétation libre des préceptes religieux, interprétation dont l'unique critère devra être la conscience morale¹⁷¹. Une fois encore, ce n'est pas au moyen d'une connaissance qu'il faudra évaluer le fait religieux, mais à partir d'un symbole axé sur une espérance.

La communauté éthique

La troisième partie de la *Religion* marque un tournant capital. Alors que Kant avait analysé jusque-là le sens de la religion pour *l'individu*, il s'interroge désormais sur le rapport entre religion et *communauté*. C'est un fait indiscutable que la foi se pratique le plus souvent à l'intérieur de communautés diverses. Mais Kant entend fonder ce fait sur une réalité plus profonde : celle du mal propre à l'homme vivant en société. Certes, on l'a vu, le mal radical caractérise d'abord un choix individuel, celui de privilégier ses désirs sensibles au détriment de la loi morale. Mais la vie en communauté, qui est le propre de l'espèce humaine, fournit l'occasion de radicaliser, si l'on ose dire, ce mal radical. Ce n'est, en effet, que lorsque l'individu rencontre l'autre homme qu'il est en mesure de manifester son penchant au mal, car « l'envie, la soif de domination, la cupidité et les

inclinations haineuses qui s'y rattachent, troublent aussitôt sa nature modeste par elle-même, *lorsqu'il se trouve parmi les hommes* [...] ¹⁷² », Kant retrouve ici une intuition qu'avait déjà développée Rousseau : c'est par la société que l'homme se corrompt, car les passions les plus destructrices sont les passions sociales.

Ce mal élevé en quelque sorte à la puissance supérieure qu'est le mal social représente un défi pour la moralité. Comment, en effet, l'espérance dans la conversion au bien reste-t-elle possible si la vie en communauté multiplie les occasions de mal agir ? C'est à cette question que répond la mise en œuvre d'un devoir particulier : celui d'établir une *communauté éthique*. Celle-ci est définie par Kant comme une « république universelle fondée sur des lois de vertu ¹⁷³ ». Ce devoir s'adresse à l'espèce humaine tout entière et non au seul individu : il s'agit pour l'homme d'établir avec ses prochains une communauté où la seule loi effective serait la loi morale et d'où, par conséquent, disparaîtrait le penchant au mal. Mais il ne faut pas confondre communauté éthique et société politique : la seconde est fondée sur le *droit* et non sur la vertu. Cela signifie que la société politique (l'État) n'a pas pour fonction de moraliser l'homme, mais seulement de le faire vivre sous des lois positives qui garantissent le respect des libertés individuelles. Ainsi, l'Etat est-il parfaitement légitimé à *contraindre* ses sujets à obéir aux lois juridiques, alors qu'il est absurde de prétendre contraindre un homme à devenir vertueux puisque la vertu ne vaut que si elle est librement choisie. En ce sens, Kant est totalement opposé à l'empiétement de la religion sur le terrain politique ; il n'est pas nécessaire d'être moral pour constituer un État puisqu'il est de l'intérêt de chacun de s'unir aux autres sous des lois extérieures. Surtout, l'État n'a pas à imposer la vertu à ses citoyens, ce qui serait précisément confondre le lien politique et le lien religieux.

La théorie de la communauté éthique répond donc exactement au problème de la conversion au bien mais en tant qu'elle doit être celle de la totalité des hommes. Or cette communauté est une exigence de la raison qui ne peut se réaliser que sous la forme d'une *église*. Kant

appelle « Eglise invisible » cette « union de tous les hommes droits sous le gouvernement divin universel, immédiat et moral¹⁷⁴ ». Dès lors, en effet, qu'il est nécessaire d'édifier une communauté, se pose la question de son chef. Or, l'on sait que le chef de la communauté éthique ne pourra être un homme puisqu'aucun homme ne peut se prévaloir d'une moralité parfaite et prétendre à la sainteté. Le seul Etre qui puisse donc exiger des hommes qu'ils vivent sous des lois de vertu est Dieu, considéré comme le *symbole* de la moralité. La définition kantienne de la religion (considérer ses devoirs comme s'ils étaient des commandements divins) prend ici un sens concret : l'Église invisible est l'Idée d'une communauté où les devoirs sont renvoyés à Dieu comme à leur origine. L'individu, enfermé dans le mal radical, ressent le besoin de s'unir à *la fois* aux autres hommes et à Dieu pour espérer la victoire du bon principe. Et Dieu, puisqu'il est le Créateur moral de l'univers, rend possible une communauté morale que les seules forces humaines ne suffisent pas à réaliser. Mais l'Église invisible n'est qu'une *Idée*, c'est-à-dire qu'elle est produite par la raison sans qu'aucune réalité ne lui corresponde exactement dans l'expérience. Il faut donc s'interroger sur les tentatives de réalisation humaine de cette exigence rationnelle.

De l'Église invisible aux églises visibles

Par définition, l'Église invisible ne se trouve nulle part. Semblable au « règne des fins » dont parle Kant dans *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, elle désigne l'unité de tous les êtres raisonnables sous la loi morale. Ce règne est seulement un objet d'espérance, il n'est pas de ce monde comme n'est pas de ce monde une église qui réaliserait parfaitement l'Idée d'un peuple de Dieu libéré du penchant au mal. Si donc l'Église invisible est l'union *idéale* (telle qu'on doit la penser) des hommes sous le regard de Dieu, l'église visible est cette union *effective*, telle que les hommes seuls tentent de la réaliser. Plus précisément, l'église visible« constitue la

représentation visible (le schème) d'un Royaume invisible de Dieu sur terre¹⁷⁵ ». Nous retrouvons ici la problématique du symbolisme religieux : l'église visible n'est que le symbole analogique d'une Idée, ce qui signifie qu'elle ne peut jamais en être l'exact reflet. Contrairement à la Cité platonicienne qui se doit d'être parfaitement conforme à l'Idée de justice que *connaît* le philosophe, l'église réelle voulue par Kant restera nécessairement inadéquate à l'Idée du bien *pensée* par la raison.

Au moment d'aborder le problème des églises concrètes appartenant à l'histoire des hommes¹⁷⁶, Kant creuse donc l'écart entre l'idéal et le réel : le second ne pourra jamais s'élever à la perfection exigée par le premier. L'Église invisible ne pourra être que *l'Idéal régulateur* des églises visibles, c'est-à-dire le principe dont elles devront se rapprocher indéfiniment sans jamais pouvoir l'atteindre. Néanmoins, que l'Eglise invisible appartienne au monde intelligible et ne puisse se manifester pleinement dans l'expérience n'implique pas l'absence de *signes* sensibles d'une telle réalité. C'est par cette notion de « signe » que s'ouvre l'introduction à la quatrième partie qui rappelle bien que les causes qui peuvent produire un « Royaume de Dieu » ne se trouvent que dans le monde intelligible. Mais le devoir des hommes est d'« exposer dans la réalité » (p. 9) un tel Royaume, même si son achèvement sur terre est impossible. Le sensible (ce que les hommes réalisent) doit donc devenir le signe ou le symbole de l'intelligible (ce que les hommes doivent réaliser). Comme nous allons le voir, c'est à l'interprétation de tels signes sensibles que le philosophe doit se consacrer.

Le christianisme comme religion naturelle

La quatrième partie de *La religion dans les limites de la simple raison* s'ouvre sur un paradoxe. Kant prétend en effet démontrer dans la première section que la religion chrétienne peut être considérée comme une religion *naturelle*. Or, dire qu'une religion est naturelle, c'est dire qu'elle est de quelque manière « naturelle à l'homme », que chaque individu peut puiser à l'intérieur de lui-même l'essentiel de cette foi sans avoir besoin de se référer à quelque tradition historique que ce soit. La religion naturelle ne nécessite aucune médiation, l'homme peut y accéder par la simple contemplation du monde. Rousseau décrit ainsi l'unique voie d'accès à la religion : « J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est donc dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur.¹⁷⁷ » La religion naturelle est par là l'unique religion *universelle* puisqu'elle vaut pour tout homme dès lors qu'il est capable d'interpréter le grand livre de la nature sans recours aux Livres sacrés. Rousseau accède donc au sentiment de la divinité en contemplant les merveilles de l'univers : on peut conclure de la perfection de la création à celle du Créateur.

Mais Kant, pourtant grand lecteur de Rousseau, prétend accéder à la religion naturelle en ouvrant un livre très déterminé : la Bible. Affirmer, en effet, que la religion chrétienne est une religion naturelle, c'est dire que son contenu est identique à celui que l'homme trouverait par lui-même. Or le christianisme repose sur une révélation historique (la venue du Christ parmi les hommes) telle qu'elle est transmise par un texte (le Nouveau Testament). Autrement dit, il s'agira dans cette section de montrer que le contenu de la prédication chrétienne correspond à la religion morale et universelle de l'humanité. Il faut

toutefois préciser que Kant ne part pas exactement de la même définition de la « religion naturelle » que Rousseau. Pour celui-ci – même s’il considère par ailleurs que la voie d’accès privilégiée à Dieu est la conscience –, la nature telle que nous pouvons la contempler nous donne une image de son auteur (Dieu). A l’inverse, il est impossible, aux yeux de Kant, de remonter du monde comme *effet* à Dieu comme *cause*, ce serait là faire usage du principe de causalité hors des limites de l’expérience. De Rousseau à Kant, le livre de la nature s’est donc refermé. Mais un autre livre s’est ouvert, et Rousseau l’avait du reste pressenti : celui de *l’intériorité morale*. Cette dernière devient, comme on l’a vu, le critère à partir duquel le philosophe peut évaluer les formes historiques prises par la religion. En sorte que, faire du christianisme une religion naturelle signifie pour Kant montrer qu’il est la véritable religion morale et répond aux exigences de la raison pratique.

Le problème de la Révélation

Pour comprendre le problème que pose la notion de « révélation » à la philosophie kantienne, il faut partir de la définition générale de la religion comme « connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins ». Elle signifie qu’il y a un primat de la morale sur la religion en ce sens que nous devons *d’abord* connaître notre devoir (par la seule raison) *avant* de le référer à Dieu. Une religion révélée implique, à l’inverse, un primat de la religion sur la morale : c’est *parce* qu’un commandement émane de Dieu qu’il est de notre devoir de le respecter. Dieu apparaît alors comme la source unique de la moralité et la raison perd son autonomie. Toute religion révélée, et le christianisme en est une puisqu’il est fondé sur le témoignage de la Bible, semble donc s’opposer frontalement à la religion naturelle qui, elle, reconnaît le primat de la raison pratique.

Attardons-nous sur ce concept de « révélation » qui semble remettre en cause la philosophie kantienne en son ensemble. Celle-ci

se présente, en effet, comme une philosophie « transcendantale », c'est-à-dire n'interrogeant pas directement le contenu de l'expérience mais ce qui la rend possible. Ainsi, par exemple, Kant a montré, dans la *Critique de la raison pratique*, que l'expérience morale (la conscience du devoir) n'était possible que s'il existait une liberté transcendantale totalement indépendante du déterminisme naturel. Si nous *devons* faire quelque chose, il faut que nous *puissions* le faire librement : la liberté est condition de possibilité réelle de la loi morale. Il est donc nécessaire, selon Kant, de distinguer ce qui relève du « transcendantal », et qui est universel (dans notre exemple : la liberté comme indépendance par rapport à la nature et aux désirs sensibles), et ce qui relève de « l'empirique » et dépend de chaque individu pris dans sa particularité et sa contingence. Or la révélation religieuse appartient nécessairement à l'ordre empirique puisqu'elle est liée à certaines conditions historiques (c'est sous Ponce-Pilate que le Christ a été crucifié) et particulières (Jésus était un individu déterminé et le produit d'une certaine culture). Il est donc hautement problématique, pour une philosophie transcendantale, d'adopter ce que Kant appelle dans notre texte une perspective « rationaliste » (p. 12) sur une religion révélée telle que le christianisme. Le Christ semble, en effet, avoir *inventé* un certain nombre de prescriptions morales au sens où elles ne valaient pas avant qu'il ne les enseigne. Et l'on comprend mal comment la raison peut reconnaître ces prescriptions comme universelles, c'est-à-dire valant éternellement, puisqu'elle n'est pas à leur origine.

Kant est bien conscient de cette difficulté et il concède que « dans l'effort humain en vue d'édifier une cité éthique, la croyance d'église précède naturellement la pure croyance religieuse ». Retraduit dans les termes rigoureux de la philosophie critique, cela signifie que dans le cas de la révélation l'empirique *précède* le transcendantal ou encore que le christianisme présente une morale *avant* que la raison humaine ne soit en mesure de l'édifier. Ainsi, confrontée à la religion révélée, la philosophie est face au surgissement contingent d'un message dont elle ne peut rendre pleinement raison : la prédication du Christ est d'abord un mystère inexplicable. Il semble que la philosophie

transcendantale doive ici se renier en reconnaissant l'impuissance de la raison à comprendre comment un homme (Jésus) a pu atteindre à une telle perfection morale sans se fier à la seule raison. Mais Kant précise, en premier lieu, que si l'on ne peut rien savoir de la possibilité de la révélation, nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'elle est impossible, « car en cette matière, aucun homme ne peut rien décider par la raison » (p. 12). La révélation d'une vérité intelligible dans l'Histoire reste donc, en droit, *possible*, même si elle doit demeurer *inexplicable*. Toute la difficulté de ce problème tient, on le voit, au statut que l'on accorde à la révélation. Kant refuse l'idée selon laquelle la religion chrétienne aurait inventé un *sens* propre, car seule la raison est pour lui capable d'un tel prodige. En revanche, le christianisme peut bien être le *signe* de ce sens découvert par la raison, il peut bien avoir précédé dans l'Histoire le moment où la raison découvre par elle-même le contenu de la moralité. Il faut donc concevoir la révélation comme une sorte d'annonce de la raison elle-même, un supplément qui permet de remédier aux déficiences de l'homme.

La publicité comme critère

Puisque le projet de Kant est de montrer que la religion chrétienne peut être considérée comme naturelle, il lui faut d'abord sortir de l'alternative entre religion révélée et religion naturelle. C'est pourquoi il substitue d'emblée à cette alternative une autre opposition, plus fondamentale à ses yeux, celle entre religion *naturelle* et religion *savante*. On entrevoit alors le sens de l'argumentation : puisque le contraire de la religion naturelle est la religion savante et non la religion révélée, le christianisme (qui est indiscutablement une religion révélée) pourra être en même temps une religion naturelle.

Développons cet argument. Une religion savante est une religion qui repose sur un ensemble de préceptes intangibles (des « articles de foi ») qu'il revient au seul théologien de commenter. Ainsi la religion savante est-elle la possession de quelques-uns (les érudits), par

opposition au peuple des profanes qui, prisonnier de son ignorance, doit se fier aveuglément aux autorités religieuses. On comprend aisément ce qu'une telle conception pouvait comporter d'inacceptable pour Kant. Dans le *Conflit des facultés*¹⁷⁸ (1797), il opposera le « théologien biblique », qui ne puise ses enseignements que dans la Bible et dans sa connaissance des dogmes, au « théologien rationnel » dont le seul fil conducteur est la raison commune à tous les hommes. L'accord entre ces deux types de théologiens est certes possible et même souhaitable, mais, en cas d'opposition, il revient au partisan de la raison de trancher, car il est seul à disposer d'un critère acceptable par tous. On le voit, la religion savante, puisqu'elle est la possession de quelques-uns au détriment de tous les autres, ne répond pas à cette exigence. Kant précise, dans la *Religion*, la nature d'un tel critère en affirmant qu'une religion naturelle doit être « communicable universellement » (p. 12). Ce qui distingue donc religion naturelle et religion savante, c'est la capacité de la première à être reçue universellement sans qu'il soit nécessaire de posséder, au préalable, un savoir spécialisé.

C'est là l'exacte définition de ce que Kant appelle la *publicité*. Pour lui, toute prétention juridique, morale ou religieuse doit pouvoir être rendue publique, sinon elle est infondée. Ainsi, « toute action qui a trait au droit des autres hommes dont la maxime ne s'accommode pas de la publicité est injuste¹⁷⁹ ». Or, rendre publique une prétention, c'est la rendre *visible* au peuple tout entier. Il n'est donc pas hasardeux que Kant insiste sur la visibilité de l'église : elle seule permet au philosophe d'évaluer au moyen de la raison la nature d'une religion. Mais pour qu'une religion soit publique, il faut aussi qu'elle soit « communicable » au plus grand nombre, ce qui est le propre de la religion naturelle en tant qu'elle ne se fonde sur aucune connaissance savante. Kant s'oppose donc à toute conception de la religion qui privilégierait le mystère ou le secret et ferait de la révélation un objet réservé à quelques érudits et dont serait, par principe, exclu le peuple des fidèles. Une religion naturelle est une religion de « libres adeptes » (p. 17) qui ont choisi consciemment, c'est-à-dire en *toute connaissance*

de cause, le contenu de leur foi.

Le christianisme : une « religion mondiale »

Ce qui, par conséquent, distingue une religion naturelle d'une religion savante, c'est que la première est universalisable et qu'elle « peut être exposée d'une manière compréhensible et convaincante à tous les hommes en faisant appel à leur propre raison. » (p. 23). La raison qui sert ici de critère est la raison pratique (celle qui prescrit le devoir moral) : montrer que le christianisme est une religion naturelle, c'est donc montrer qu'il est conforme à la loi morale. On retrouve ici le même problème qu'avec la révélation : comment expliquer qu'une religion prescrive de *l'extérieur* la même loi que celle que la raison révèle *intérieurement* ? C'est là un phénomène que nous ne pouvons comprendre ; le philosophe peut seulement montrer que la religion chrétienne est conforme à la moralité sans expliquer pourquoi elle l'est.

Kant s'attarde alors à confronter le contenu de la morale chrétienne à celui de la morale rationnelle (pp. 18-23). Pour cela il se réfère essentiellement au « Sermon sur la montagne » (voir Document, pp 190-191) qui constitue l'enseignement du Christ relatif aux conduites que le croyant doit adopter. Nous ne nous attarderons pas sur le détail de cette confrontation, mais nous essaierons de comprendre pourquoi Kant a choisi ce texte en particulier et en quoi il illustre bien la conformité du christianisme à la religion naturelle. Le « Sermon sur la montagne » est à la fois un hommage et une critique de l'obéissance du peuple juif à la loi divine telle qu'elle a été transmise par Moïse. Un hommage, parce que Jésus insiste sur la continuité entre son enseignement et celui de l'Ancien testament¹⁸⁰. Mais, à l'arrière de cet hommage, se trouve une nouvelle interprétation de la loi juive qui insiste moins sur l'observance qui doit en être faite que sur l'attention à son *esprit*. Le fidèle ne doit pas s'enfermer dans une

obéissance aveugle à la Loi, il doit d'abord comprendre son sens et y adhérer librement. On retrouve là l'essentiel de la critique, d'ailleurs partielle, que Kant adresse au judaïsme. Il ne s'agit pas tant de suivre la Loi et de se soumettre aux statuts d'une église, que d'intérioriser cette loi en accueillant son esprit universel. Quant à son contenu, le « Sermon sur la montagne » peut alors être adopté par la raison, puisqu'il annonce les deux aspects fondamentaux de la philosophie morale : la nécessité d'obéir librement à la loi qui se trouve en nous et l'espérance dans le Souverain Bien où l'exercice de la vertu engendre le bonheur futur. Mais le Christ, Kant y insiste¹⁸¹, ne fait pas de la récompense le motif de l'action (au sens où il faudrait bien agir *parce que* nous en serons récompensés dans l'au-delà), il affirme que l'on ne peut espérer légitimement être récompensé que si l'on agit bien.

On pourrait croire que Kant s'est contenté d'adapter les préceptes du Christ aux exigences de sa propre philosophie morale et qu'ainsi il aurait trahi le christianisme. Pire, on pourrait l'accuser d'avoir établi sa conception morale sur la base de sa croyance religieuse et, par là, d'avoir trahi l'exigence rationnelle. Si le christianisme est une religion naturelle (c'est-à-dire morale), n'est-ce pas que la morale kantienne est d'abord d'inspiration chrétienne ? A cela il convient de répondre, d'une part, que la morale est *fondée* indépendamment de toute référence à la théologie, ce qui n'exclut pas que certaines conciliations soient possibles par après et, d'autre part, que Kant ne se contente pas de reprendre purement et simplement l'enseignement du Christ. Ainsi, le fameux commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même¹⁸² » devra être interprété comme un « devoir particulier » qui se réfère à la sainteté et non à la vertu. Il est, en effet, impossible de commander l'amour, qui est un sentiment subjectif, et personne ne peut raisonnablement l'exiger d'un homme. On peut seulement reconnaître que l'amour de tous (même de nos ennemis) est une caractéristique de la sainteté, c'est-à-dire d'un état inaccessible à l'homme mais dont il peut se rapprocher indéfiniment¹⁸³. Kant ne se contente donc pas d'adopter fidèlement tous les préceptes du Christ, il les soumet au contraire à l'examen ; et c'est seulement au terme de

celui-ci que la religion chrétienne peut être dite « religion mondiale » (p. 15), communicable à tous par la raison.

L'érudition religieuse

Comme le christianisme s'accorde, à condition d'être correctement interprété, avec la religion naturelle, la révélation par laquelle il se fait connaître aux hommes apparaît comme un moment, certes nécessaire, mais dépassable : le but ultime de toute religion morale est d'être accessible directement à la raison, sans la médiation des Écritures. Par là, Kant rejoint la conviction du grand écrivain allemand Lessing pour lequel : « Sans doute, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles étaient révélées afin de le devenir¹⁸⁴. » La nécessité de la révélation est liée à la *finitude* de l'homme qui, prisonnier du mal radical, paraît incapable d'accéder seul aux vérités de la morale rationnelle. Mais une fois produite, la révélation devient contingente et le philosophe peut entreprendre de prouver rationnellement ce que la révélation lui enseigne.

Ce constat se heurte cependant à une réalité : le christianisme, s'il peut se confondre avec la religion naturelle, se présente aussi comme une religion savante. Le chapitre II de la première section du texte est entièrement consacré à ce caractère savant de la religion chrétienne. Puisqu'elle repose sur une révélation transmise par des écritures, il faut bien que cette religion possède des érudits dont l'activité se borne à élucider le sens de ces textes. Kant ne discute pas ce point, le « théologien biblique » est légitimé dans sa tentative de rendre compte du sens littéral de la révélation chrétienne. Ce n'est pas tant cet aspect qui intéresse le philosophe que le *rapport* qui doit s'établir entre les théologiens et le peuple des fidèles. Une vision dogmatique de la religion savante ferait de l'érudition l'unique critère d'authenticité de la foi et, en ce sens, les fidèles (considérés comme des « ignorants », p. 27) n'auraient d'autre solution que de se soumettre aux dogmes décrétés par les autorités religieuses. Il y a là une négation formelle de

l'impératif de publicité qui implique que l'adhésion à une vérité (même religieuse) puisse être soumise à l'examen et à la discussion rationnelle.

Il faut bien comprendre le sens de l'argumentation kantienne. Les partisans de l'exclusivité de la religion savante partent du présupposé de la finitude et de la corruption de l'humanité : prisonniers du péché originel, les hommes sont incapables d'accéder au sens vrai de la révélation chrétienne. Et de ce constat, ils concluent à la nécessité de réserver l'interprétation des écritures à des érudits qui, eux, *savent*, et peuvent donc, en vertu de ce savoir, imposer une série de dogmes au peuple. Ce n'est rien d'autre, au fond, qu'une vision *technocratique* de la religion qui accorde à la connaissance et à l'érudition un pouvoir pratique : comme chez Platon, c'est à ceux qui savent qu'il revient de commander. Ce qui est redoutable dans une telle conception, c'est qu'elle part d'une prémisse juste, à savoir que l'homme est fini et que c'est précisément à cause de cette finitude qu'il a besoin d'une révélation. C'est pourquoi Kant situe son argument au même niveau que celui de ses adversaires : *tous* les hommes sont finis, donc aucun d'entre eux (pas mêmes les érudits) ne peut prétendre connaître le sens vrai du message chrétien. Par conséquent, « on ne peut aucunement partir de la *foi inconditionnée* à des dogmes révélés » (p. 26), car ce serait s'appuyer sur un pseudo-savoir que la raison ne peut confirmer. Une fois encore, le critère d'appréciation des vérités religieuses ne peut être une connaissance (pas plus celle des philosophes que celle des théologiens), mais seulement une croyance rationnelle. Kant oppose donc à la « foi servile » en des dogmes intangibles une « foi historique librement choisie » (*ibid.*), c'est-à-dire une foi qui repose certes sur des textes (car il faut bien partir de quelque chose), mais dont l'adhésion suppose un examen libre qui est à la portée de tout homme. Qu'advient-il, dans ces conditions, des textes saints et de leurs interprètes ?

La foi a besoin de « véhicules »

Pour Kant, la religion savante ne peut venir qu'en second, comme une illustration et un approfondissement de la religion naturelle. Cette subordination de la connaissance érudite au savoir commun permet de sortir du « conflit des interprétations » qui peut avoir lieu entre les divers théologiens. Puisqu'il « n'existe pas d'exégète humain jouissant d'une autorisation divine¹⁸⁵ », la seule interprétation valable ne sera pas celle qui se réclame arbitrairement de Dieu, mais celle qui est conforme à la raison. Ainsi, il faut distinguer dans la Bible ce qui relève du « canon » et ce qui relève de « l'organon » ou du « véhicule » de la foi¹⁸⁶. En logique, le « canon » est une règle d'usage qui permet de mesurer la rectitude d'une pensée. Dire que la foi morale doit être le canon de l'interprétation des Ecritures, c'est donc instituer la raison pratique en critère de la validité des dogmes. Cela signifie qu'il faudra non seulement écarter tout ce qui, dans la Bible, s'oppose à l'autonomie, mais encore adapter les préceptes religieux dans le sens de la moralité (comme dans l'exemple déjà étudié du commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »). Mais ce « canon » de la foi exige encore un « organon », c'est-à-dire un instrument qui assure la diffusion du message religieux. Si Kant insiste sur la nécessité d'un « véhicule » de la foi (la Bible), c'est qu'il est conscient que l'homme, puisqu'il est un être fini, a besoin d'images qui lui permettent de se *représenter* ce que par ailleurs la raison lui ordonne.

La Bible doit donc être interprétée comme le symbole de la loi morale. Là où celle-ci se présente comme un impératif purement rationnel, celle-là fournit, sous une forme narrative ou prescriptive, des exemples parlant de cette loi. Du fait de sa finitude, l'homme ne peut lire dans la nature à « livre ouvert », et la Bible vient en quelque sorte remplacer ce livre en fournissant une image précieuse de la nature humaine. Mais encore faut-il faire un bon usage de cette finitude. Elle ne doit pas être le prétexte à l'asservissement de l'homme. C'est bien, en effet, à la *domination* que visent les partisans inconditionnels de la religion savante quand ils enferment l'humanité dans son ignorance pour mieux justifier leur pouvoir. Cette tentative

de domination religieuse par les dogmes est particulièrement claire lorsque l'on passe, comme le fait Kant avec la deuxième section, de l'examen de la religion en général à celui des églises comme institutions.

La religion instituée

La religion statutaire

Le passage de la première à la deuxième section est celui d'une analyse de la religion comme croyance à celui de l'église comme institution. La première, en tant qu'elle provient de la raison, « ne contient que des lois » (p. 31) que nous pouvons reconnaître par nous-mêmes et qui n'ont rien de contingent. Mais l'église ou, pour mieux dire, *les églises* possèdent des statuts multiples qui semblent arbitraires puisqu'ils dépendent de certaines circonstances culturelles et historiques. Dans le *Conflit des facultés*, Kant définira les statuts comme « des lois dérivant de la volonté d'un autre ¹⁸⁷ ». En effet, les statuts d'une église ne dépendent pas de la seule raison pratique dans son autonomie, mais sont le résultat de choix successifs qui ont été faits par des hommes (ainsi, par exemple, l'obligation pour le prêtre catholique de rester célibataire). On le voit, il existe une grande différence, pour ne pas dire un abîme, entre l'unité de la religion morale et la diversité des églises statutaires. Mais Kant ne peut se contenter de constater cette différence ; il lui faut au contraire tenter de la réduire puisque la fonction des églises consiste à *rendre réelle* parmi les hommes l'exigence qui se trouve au fondement de la religion morale (celle de bâtir une « communauté éthique »). Certes, « il n'existe qu'une *religion* (vraie) ; mais il peut exister beaucoup de formes de *croyances* ¹⁸⁸ », le but de la philosophie est de ramener ces croyances à leur noyau commun qui est la pure foi morale. Autrement dit, l'analyse des statuts des différentes religions n'est pas une analyse historique (où l'on se contente de classer les *différences*), mais une critique philosophique (où ces différences doivent être évaluées en fonction de *l'unité* de la religion rationnelle).

Une réflexion philosophique sur la religion ne peut donc se contenter de définir la vraie foi, elle doit aussi s'affronter aux *pratiques* religieuses telles qu'elles sont adoptées puis mises en œuvre par les hommes.

C'est là finalement l'intérêt et l'originalité du texte présenté ici : Kant s'y interroge sur le sens de *l'institution*. Il ne s'agit pas simplement de construire une Eglise idéale telle que nous pouvons la rêver, puis de constater l'écart entre cet idéal et le réel (entre le visible et l'invisible), mais de s'attarder sur la nécessité pour l'homme de rendre concret (d'instituer) ce qui pour lui est d'abord une exigence abstraite. L'homme, parce qu'il est un être *fini*, a besoin de rendre sensible l'intelligible et la religion n'existe, au sens fort, que dans et par les églises édifiées par les hommes au cours de leur histoire.

Le concept clef qui permet d'éclairer la position kantienne ne se trouve pas dans la *Religion* mais sera longuement développé par le jeune Hegel en 1795, alors qu'il était encore partiellement disciple de Kant. Ce concept est celui de *positivité* que Hegel définit ainsi : « Une croyance positive est un système de propositions religieuses qui doit avoir pour nous une vérité parce qu'il nous est imposé par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre croyance ¹⁸⁹ . » Est donc « positif » tout ce qui n'est pas produit par la raison mais dépend de l'autorité arbitraire soit d'un Livre (par exemple, la Bible), soit d'une institution (le clergé d'une église). Pour comprendre ce concept, on peut se référer à la différence classique entre le « droit naturel » qui existe avant l'institution de l'État et vaut pour tous les hommes et le « droit positif » qui n'a de réalité que dans les lois écrites et au sein d'une communauté politique concrète. En ce sens, la religion naturelle est à la religion positive ce que le droit naturel est au droit positif. Mais ce qui ressort de la définition hégélienne, c'est le caractère de *contrainte* attaché aux croyances positives et statutaires. En effet, les statuts d'une église ne peuvent, par définition, être l'objet d'un examen rationnel et libre ; il faut les accepter tels quels puisqu'ils sont censés provenir de Dieu. Ainsi, l'analogie entre « religion positive » et « droit positif » trouve-t-elle ses limites puisque le droit

est le fait des hommes et, qu'à ce titre, il peut toujours être discuté. À l'inverse, une église prétend que ses statuts lui sont directement inspirés par Dieu (comment rêver plus grande autorité ?) et sont par conséquent définitifs et indiscutables. C'est bien cet aspect quasi despotique des religions statutaires qui intéresse Kant, comme plus tard Hegel : comment concilier la liberté humaine avec l'existence nécessaire d'églises instituées qui prétendent dépendre de Dieu seul ?

L'institution religieuse est indispensable car l'homme se doit de répondre à l'exigence morale de rendre réelle la communauté éthique. Mais si cette réalisation est dangereuse, c'est que « tout, même ce qu'il y a de plus sublime, s'amenuise sous les mains des hommes s'ils en emploient l'Idée à leur image¹⁹⁰ », L'Idée d'une Église invisible est donc sublime puisqu'elle symbolise le « règne des fins » qui permet d'espérer en la délivrance du mal. Mais les réalisations humaines de cette Idée sont nécessairement partielles et ne peuvent prétendre à la perfection de leur modèle. On retrouve ici la distinction propre au kantisme entre le statut *régulateur* d'une Idée et son statut *constitutif* : l'Idée d'une Église achevée, pleinement adéquate à la raison, est seulement régulatrice, c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'un horizon inaccessible à l'homme. Ainsi, toutes les religions particulières qui présenteront leurs dogmes comme les seuls vrais et leurs statuts comme les seuls légitimes transgresseront la limite qui est la leur et qui consiste à être des institutions irréductiblement humaines. Cette transgression est ce que Kant appelle la « folie religieuse »,

La folie religieuse

La folie religieuse¹⁹¹ est « l'illusion qui consiste à tenir la simple représentation d'une chose pour équivalente à la chose même » (p. 87). Cette définition se rattache à celle de l'illusion transcendantale dénoncée par Kant dans la *Critique de la raison pure* et qui consiste à confondre l'idée d'une chose avec cette chose elle-même. Ainsi, par exemple, l'argument ontologique nous donne bien l'Idée de Dieu

comme d'un Être parfait, mais il ne prouve en aucune façon *l'existence* de Dieu en dehors de cette Idée. Autrement dit, le fait que nous ayons la représentation (même rationnelle) d'un objet ne signifie pas encore que cet objet possède une quelconque réalité. Concernant le problème strictement religieux, une certaine représentation subjective de Dieu (comme d'un Dieu jaloux, bon ou juste...) ne peut en aucun cas devenir un dogme dont on exigerait qu'il soit accepté par tous. Kant, on l'a déjà dit, rejette la possibilité d'une connaissance de Dieu, ainsi du reste que de tout ce qui relève du suprasensible. La folie religieuse consiste donc en un pseudo-savoir de Dieu qui n'est en réalité que le fait d'une imagination délirante.

Si Kant a montré au travers de sa critique de l'illusion transcendantale que Dieu dépassait tous nos *concepts*, il montre par sa condamnation de la folie religieuse que Dieu échappe aussi à toutes les *images* que nous pouvons nous faire de lui. Quel est le mécanisme de la folie religieuse ? Il consiste à se faire un dieu « dont nous croyons pouvoir le plus facilement du monde nous attirer la faveur » (p 32). C'est là un exemple d'anthropomorphisme dogmatique par lequel nous attribuons à Dieu des caractéristiques qui ne conviennent qu'aux hommes. Il n'est pas de meilleur moyen, par exemple, de s'assurer de la satisfaction divine que de concevoir Dieu comme un Être sensible aux hommages que l'on peut lui rendre. Il n'y aura plus, alors, à bien agir pour se rendre agréable à Dieu, mais il suffira de dresser des autels et de faire des sacrifices pour marquer une soumission à un être qui n'est finalement que notre création.

Ce que Kant décrit comme « folie religieuse » est en fait un *renversement* total du processus qui doit mener à la religion morale. Cette dernière partait, de la loi édictée par la raison pour postuler un Dieu qui la garantisse. A l'inverse, la folie religieuse part d'une image de Dieu telle qu'elle est finalement forgée par le désir des hommes pour en déduire un certain nombre de commandements et d'obligations rituelles. Cette folie est une transgression de l'interdit selon lequel nous ne connaissons rien de Dieu et ne pouvons donc nous en faire aucune image. Substituer ce soi-disant savoir à la foi rationnelle est le premier acte *d'intégrisme* qui est au principe de

toutes les perversions religieuses. Mais si cette perversion se situe encore au niveau de la *croyance* (celle de connaître Dieu), la religion est tout aussi bien une *pratique*. Il s'agit donc désormais de comprendre quels types de comportements engendrent la folie religieuse.

Le faux culte et ses avatars

Le projet de Kant est de montrer que sur des conceptions fausses de la nature de Dieu se greffent nécessairement des pratiques immorales. Celles-ci prennent le nom générique de « faux culte » par lequel il faut entendre « une prétendue adoration de Dieu par laquelle on agit en réalité à l'encontre du vrai culte qu'Il exige Lui-même » (p. 32). On sait que le vrai culte de Dieu est le culte moral par lequel on tente de purifier son intention. Ce culte est destiné à se « rendre agréable à Dieu », c'est-à-dire à rendre sa conduite adéquate à l'exigence morale symbolisée par Dieu¹⁹². Mais il y a dans la notion même de « culte » une équivoque que l'analyse kantienne vise à exorciser. Culte provient en effet du terme latin *cultus* qui signifie la « culture » au sens où, par exemple, on cultive un champ dans l'espoir de le voir fructifier. Pris dans cette acception originare, le culte religieux ne serait rien d'autre qu'un travail technique par lequel on se rendrait en quelque sorte mécaniquement agréable à Dieu. Or c'est là précisément la définition donnée par Kant du « faux culte » qui ne consiste qu'en une série de *moyens formels* destinés à nous attirer la grâce divine.

Au sens strict, le faux culte rate sa cible puisqu'il prétend s'adresser à Dieu tout en niant l'exigence qu'il symbolise. Plus précisément, le faux culte est un culte *extérieur* qui ne consiste qu'en une série de rituels désuets et inefficaces alors que le culte moral doit être *intérieur* puisqu'il ne concerne que le sujet qui choisit, dans sa conscience, le bien contre le mal. Pour Kant, le faux culte se réduit à la « maxime de conférer une valeur en soi au moyen à la place de la fin » (p.34). La fin,

on l'a dit, est l'action morale ; mais celle-ci se voit subordonnée aux moyens qui devraient permettre de l'atteindre (l'ensemble des pratiques religieuses : prière, fréquentation de l'église, etc.). Il faut remarquer que le faux culte reprend, au *niveau de la communauté*, la structure par laquelle Kant définissait le mal radical. Ce dernier désignait la maxime (l'intention) de substituer nos désirs égoïstes à la loi morale et de choisir plutôt ce que demande la sensibilité que ce qu'exige la raison. Le faux culte réside dans la même perversion qui nous fait privilégier les moyens sensibles au détriment de la fin morale. Un exemple permettra d'éclairer ce point. Kant est un adversaire résolu de « la prétendue sainteté de l'état monacal¹⁹³ » : selon lui, les moines prétendent servir Dieu en renonçant à agir dans le siècle, alors même que le vrai culte consiste dans l'action morale. En renonçant au sensible, les moines ne comprennent pas qu'ils renoncent aussi à la justice de ce monde : symboles de la « belle âme », ils prétendent à la sainteté sans se soucier de la vertu. On comprend par là qu'il ne suffit pas de brimer sa sensibilité et de s'imposer sans trêve des sacrifices corporels pour échapper au mal radical car le mal n'est pas la sensibilité, mais le *choix* de nos désirs contre la loi morale. C'est donc seulement en acceptant d'agir, et non en se retirant du monde, que l'on a une chance de se libérer du péché et de devenir agréable à Dieu.

La finalité du culte est par conséquent toujours la même : satisfaire Dieu. Mais seule l'action vertueuse permet d'atteindre ce but qui se trouve perverti par les moyens utilisés par le faux culte. Il y a là ce que l'on pourrait appeler une « pathologie de l'espérance » (Paul Ricœur) par laquelle le sens même de la religion (nous permettre d'espérer en la libération du mal) se trouve retourné contre lui-même. C'est sur le fond de ce retournement qu'émergent toutes les formes de *superstitions* dénoncées par Kant. Conçue comme « la folie de vouloir faire quelque chose pour sa justification devant Dieu par les actes religieux du culte » (p. 41), la superstition est le fait de l'institution ecclésiastique qui se prend pour sa propre fin alors qu'elle n'est qu'un moyen en vue de l'édification d'une cité éthique. Nous reviendrons sur les pratiques superstitieuses puisqu'elles sont à l'origine du pouvoir

que l'église confère abusivement aux prêtres (si, en effet, le salut ou la « justification devant Dieu » dépendent uniquement du culte extérieur, seuls les fonctionnaires de l'église permettront au peuple de se libérer du mal). Mais il reste encore à évoquer une autre forme capitale du faux culte à laquelle Kant a été sensible tout au long de son œuvre : la *Schwärmerei*.

Il est très difficile de traduire ce terme dont le sens s'étend de la simple rêverie jusqu'à l'exaltation mystique. Deux choses, néanmoins, méritent d'être relevées. D'abord, la *Schwärmerei* est un processus propre à l'imagination par lequel un sujet acquiert la conviction d'entretenir « un prétendu commerce avec Dieu » (p. 41). Par là, les limites de la raison sont transgressées puisque le mystique prétend connaître Dieu au point de pouvoir l'influencer par de simples paroles ou par des actes sensibles. Cette connaissance de Dieu n'est pas rationnelle (le dieu du mysticisme est un dieu « sensible au cœur ») et, par elle, ce ne sont pas les limites de l'entendement qui sont transgressées, mais celles de la *sensibilité*. Or nous n'avons, selon Kant, aucune « intuition intellectuelle » par laquelle le suprasensible nous serait donné en une vision directe. La *Schwärmerei* est donc une perversion du sentiment tout comme la métaphysique dogmatique était une errance de la raison ; elle est « *une illusion qui consiste à VOIR quelque chose au-delà de toutes les limites de la sensibilité*¹⁹⁴ ». En second lieu, et puisque notre texte se situe dans le cadre d'une analyse de *l'institution* religieuse, Kant porte son attention sur les effets pratiques de la *Schwärmerei*. Institutionnalisée, cette dernière prend la figure du fanatisme : certains « élus » se voient en quelque sorte investis d'une « mission » par Dieu lui-même et n'hésitent pas à asservir le peuple des ignorants qui ne possède pas un tel privilège. D'emblée, le pseudo-savoir du mystique devient donc un enjeu de pouvoir : le fanatisme est d'abord un problème politique.

Le « cléricalisme » ou le pouvoir usurpé des prêtres

Nous avons déjà beaucoup insisté sur le principe adopté par Kant pour évaluer la religion sous toutes ses formes : quelles que soient les croyances (et les institutions qui en découlent), aucune d'entre elles ne peut prétendre à une *connaissance* de Dieu et des moyens de le satisfaire. C'est dans cette perspective qu'il faut aborder la critique du cléricalisme comme « domination usurpée des gens d'église sur les esprits » (p. 78). Si, en effet, il existait une classe d'hommes détenteurs d'un savoir sur Dieu, il est clair qu'ils pourraient se prévaloir de cette connaissance pour asservir les fidèles en décrétant que certaines observances sont indispensables au salut. On retrouve ici la distinction propre à tous les fondamentalismes entre l'élite des savants (qui détient « les clés du paradis ») et le peuple des ignorants dont la seule fonction est de se soumettre aux dogmes statutaires qu'on leur impose. Mais l'originalité de Kant consiste à renvoyer tous les hommes au *même degré d'ignorance* en maintenant que Dieu, puisqu'il est transcendant aux conditions de l'expérience, demeure inaccessible à l'entendement. La religion ne peut en aucune manière assurer le « salut des ignorants » ; elle n'est pas un savoir partiel ou approximatif destiné aux esprits faibles, car elle n'est pas du tout un savoir, mais seulement l'objet d'une foi rationnelle et précaire. Il ne revient donc pas au philosophe de distinguer, en vertu d'une prétendue connaissance rationnelle de Dieu, ce qui relève de la superstition et ce qui est acceptable ; tout discours et toute pratique, quelle qu'en soit l'origine, qui se fonde sur une définition préalable et objective de Dieu, doit être proscrit.

Le cléricalisme n'est, dans cette perspective, que la forme *politique* de la folie religieuse qui prétend illusoirement accéder à l'essence de Dieu. En ce sens, elle est indissociable du « culte fétichiste » (p. 49) où les règles de foi et les observances se substituent parfois jusqu'à l'absurde aux principes de la moralité. En employant ce terme de « fétichisme », Kant se réfère volontairement à un type de pratique que l'on attribue en général aux religions primitives. Le fétichisme, en effet, désigne traditionnellement une croyance en la divinité des objets naturels (le soleil étant pris pour un dieu, etc.). Mais, selon Kant, le christianisme lui-même est susceptible de se pervertir en fétichisme

dès lors que les hommes cèdent à la tentation constante de « diriger à leur avantage la puissance invisible qui régit leur destin » (p. 44). Peu importe ici que le christianisme ait renoncé à diviniser la nature (ce qui est le propre du fétichisme primitif), seul compte le « principe » du cléricalisme qui est « de croire plutôt trop que pas assez ». Ce principe adopté, toutes les formes de délire religieux deviennent possibles puisque l'on ne connaîtra jamais rien du suprasensible et qu'il sera toujours loisible de substituer imaginativement à cette ignorance fondamentale une multitude de croyances.

La perspective de Kant consiste donc à juger *toutes* les religions (y compris le christianisme) à partir d'un même critère : la foi rationnelle qui ne peut, sauf à se nier elle-même, devenir un savoir. Cette audace n'est pas étrangère aux difficultés rencontrées par l'auteur avec la censure : comment admettre que la religion chrétienne puisse se pervertir en un vulgaire fétichisme ? Il suffit, répond Kant, qu'elle prescrive l'observance des statuts *avant* l'obéissance à la loi de la raison et assure le pouvoir du clergé en l'érigeant en juge de la moralité des fidèles. Dans ce cas, on subordonne la vertu à la vénération de Dieu, mais d'un dieu qui n'est plus alors qu'une « idole » (p. 57) puisqu'il n'a plus aucun rapport avec le Dieu moral de la croyance rationnelle. *L'idolâtrie* apparaît donc comme le destin du cléricalisme. Par elle, le simple symbole analogique de Dieu est remplacé par un schème (une connaissance objective) et la religion devient à nouveau un enjeu de *vérité* avant d'être une affaire de *foi*. L'idolâtrie consiste bien en une imagerie divine, mais au lieu de ne considérer cette image que comme un simple substitut anthropomorphique à notre ignorance, elle pose qu'à cette image particulière doit correspondre le vrai Dieu. Sûr de sa vérité, que pourtant rien ne confirme, le cléricalisme peut alors imposer sa domination au peuple en maintenant ce dernier dans l'obscurité des images.

Contre le despotisme : le risque de la liberté

La quatrième partie de la *Religion* contient une note restée célèbre où Kant s'attaque au discours du cléricalisme (et plus généralement du despotisme) qui vise à maintenir les hommes dans un état définitif d'assujettissement. Cette note (p. 94) commence par restituer le slogan des despotes : le peuple « n'est pas mûr pour la liberté ». Cette hypothèse est bien celle du cléricalisme qui enferme l'homme dans le péché et l'ignorance pour mieux lui imposer des dogmes statutaires que la raison ne peut examiner. Il y a là un usage illégitime et obscurantiste de l'argument d'autorité selon lequel les vérités de foi décrétées par l'église ne s'accommodent aucunement de la liberté de croyance. Ce discours n'est autre que celui de la théocratie, c'est-à-dire du gouvernement de Dieu ou plutôt de ses représentants sur terre (les prêtres). Ce qu'au fond le despotisme religieux (et politique) ne peut accepter, c'est le risque de la « publicité¹⁹⁵ » et du libre examen des dogmes sur lesquels il assoit son pouvoir. Par là, le despote préfère enfermer le peuple dans sa *minorité* en le déclarant irrémédiablement incapable de prendre sa destinée en main¹⁹⁶.

La réfutation que Kant produit de cette hypothèse vaut qu'on s'y arrête. Il y a fort à parier que, si le peuple n'est pas encore mûr pour la liberté, il ne le sera jamais, car « on ne peut mûrir pour elle si l'on n'a pas au préalable été mis en liberté ». La majorité-maturité (c'est-à-dire la capacité à orienter par soi-même l'usage de sa liberté) n'est pas un idéal dont il faudrait attendre passivement la réalisation ou encore un savoir théorique que l'on pourrait acquérir sans l'exercer. Bien au contraire, l'usage raisonnable de la liberté ne se *prouve* qu'en *s'éprouvant* et il faut déjà être libre pour espérer le devenir. Kant définit ici une dialectique fine entre le but recherché et ce qui permet de l'atteindre : la fin (être libre) doit être paradoxalement érigée en moyen de sa réalisation. La liberté n'est donc pas un état terminal de l'humanité dont on pourrait arbitrairement repousser l'échéance, elle est au contraire la condition de son propre avènement.

Certes la liberté octroyée est toujours un risque et « les premiers essais seront sans doute grossiers et liés généralement à un état plus pénible et dangereux que si l'on se trouvait encore sous les ordres ».

Mais ce risque est plus fondamentalement un *droit* et aucune circonstance, pas même l'immaturation du peuple, ne peut justifier le despotisme. Il faut se souvenir que ce texte a été publié en 1793, au moment même où la France révolutionnaire sombrait dans la Terreur. Nombreux furent les intellectuels allemands qui condamnèrent sans appel la république naissante pour ses excès en considérant les massacres comme la vérité ultime de la Révolution. Certes, Kant souscrit à cette condamnation d'un point de vue *moral*. Mais il est possible de lire dans le texte que nous commentons une tentative de justification *politique* de la Révolution dans son ensemble. Les excès de la Terreur sont la rançon inéluctable de l'arrivée subite d'un peuple sur la scène de la liberté et ceux qui s'en plaignent devraient d'abord s'interroger sur la responsabilité d'un pouvoir despotique ayant entretenu pendant des siècles les hommes dans l'obscurité et la soumission. Indépendamment des conséquences, l'octroi de la liberté aux hommes est une affaire de justice, et l'on rejoint par là un problème plus vaste qui est celui de l'éducation politique. Kant refuse que des prêtres ou des rois s'autoproclament éducateurs du peuple, car ce serait oublier qu'ils sont avant tout des hommes. L'éducation du genre humain se réalise ainsi dans le concret de l'Histoire, par des tentatives répétées et partielles d'amélioration. Mais dans tous les cas de figure, on *n'accède jamais à l'autonomie par l'hétéronomie* (c'est-à-dire par la soumission à un maître censé en savoir plus long sur l'usage de la liberté), mais par une suite d'essais qui sont comme les étapes d'une libération progressive.

Le sens vrai de la piété

À la folie religieuse et à ses avatars politiques, Kant choisit d'opposer le principe moral de la religion. Ce dernier s'énonce négativement de la manière suivante : « *tout ce que l'homme pense pouvoir encore faire, en plus de la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu est simplement folie religieuse et faux culte de Dieu.* » (p. 35.) Il s'agit là d'un principe restrictif qui marque les limites d'une

pratique religieuse valable : ce qui excède la bonne conduite et l'intention morale dans le service de Dieu touche à la superstition et, en plus d'être inutile, s'avère dangereux. Kant préconise ainsi une sorte *d'économie de moyens* dans la foi. Puisque la vertu suffit à honorer Dieu (à savoir le seul Dieu auquel nous ayons accès, le Dieu moral), les autres manifestations de la foi (sacrifices, rituels) sont rejetées comme superflues et mêmes néfastes si elles tendent à se substituer à l'obéissance au devoir éthique considéré comme commandement divin.

Il reste alors à définir, dans cette perspective et sous cette restriction, le sens vrai de la piété religieuse (cf. pp. 48-51). Kant précise bien que toute attitude religieuse doit maintenir un rapport déterminant avec le devoir. La vertu doit être la fin ultime de l'action, et la piété, comme soumission à Dieu, n'est qu'un moyen d'accéder à cette fin. Elle n'est donc pas la « fin dernière de l'effort moral » (p. 56), au sens où tous nos actes devraient être orientés directement vers Dieu. Il faut, pour comprendre cette subordination de la piété à la vertu, rappeler le rôle de la religion dans l'ensemble du système. Celle-ci, on l'a vu, remplit la place affectée à *l'espérance* et non celle définie par le *devoir* (la question « Que m'est-il permis d'espérer ? » vient nécessairement *après* la question « Que dois-je faire ? »). L'espérance religieuse et la piété qui la caractérise subjectivement sont donc conditionnées par la connaissance de notre devoir, et celle-ci dépend de la seule raison, indépendamment du problème de l'existence de Dieu. Notre rapport à Dieu ne doit pas être un rapport de crainte, ni même d'abord d'amour, car ce sont là des caractéristiques anthropomorphiques. À la crainte de Dieu, Kant oppose systématiquement le *respect* du suprasensible qui est intrinsèquement lié à la conscience de notre devoir. En ce sens, la piété ne se manifeste pas par une soumission à un Dieu tout-puissant et imprévisible, mais elle n'est que « l'accomplissement qui permet de couronner [la vertu] de l'espérance en la réussite finale de toutes les fins bonnes que nous poursuivons » (p. 57). On voit bien par là que la religion doit être subordonnée à la morale, elle permet d'espérer en la réussite de ce que la raison nous prescrit.

Si la piété n'était que soumission devant un Être incompréhensible – et donc menaçant –, si elle n'était pas toujours orientée et limitée par le souci du devoir, alors nous serions face à Dieu comme face à une énigme devant laquelle il n'y aurait rien d'autre à faire que se prosterner. Or la piété ne doit pas s'apparenter à la mortification mais à une « joyeuse disposition de l'âme¹⁹⁷ » qui assure l'homme de ses chances de réussite dans son entreprise morale. Et, pour être heureuse, la foi doit d'abord être *libre*, c'est-à-dire choisie par un sujet conscient de sa destination morale. La religion n'est donc pas exclusive de la liberté, elle la requiert même comme sa condition tant il est vrai que l'homme ne croit véritablement que ce à quoi il a librement adhéré.

Religion et conscience morale

Nous venons de rappeler la nécessaire subordination de la foi au principe moral. Mais encore faut-il comprendre comment un sujet peut concrètement distinguer ce qui appartient à la vraie croyance et ce qui relève de la folie religieuse. La foi est toujours une question de *confiance*. Quel est alors le critère subjectif qui nous permet d'accorder ou de refuser notre confiance à un article de foi ? Kant répond dans le § 4 de la deuxième section intitulé : « Du fil conducteur de la conscience morale en matière de foi ». Un « fil conducteur » est ce que l'on doit suivre en toute occasion et qui doit, ici, orienter l'évaluation des dogmes religieux qui se présentent à nous. Un tel principe doit donc être infaillible et nous indiquer clairement les limites de ce que nous pouvons croire sans renier le principe moral de la religion. Kant nomme ce critère « conscience morale » en jouant sur une dualité de termes propre à la langue allemande : la distinction entre *Gewissen* (conscience morale) et *Bewusstsein* (conscience d'un objet). La conscience morale est « une conscience (*Bewusstsein*) qui est en elle-même un devoir » (p. 58). Cette distinction est d'autant plus énigmatique qu'elle apparaît ici pour la première fois sous la plume de

Kant¹⁹⁸. Il faut donc essayer de l'interpréter dans le contexte général de notre texte.

Il convient, en premier lieu, de distinguer la conscience morale de la raison pratique. La première, contrairement à la seconde, « ne juge pas les actions comme des cas qui tombent sous la loi » (p. 59) ; elle n'est pas directement en prise avec les actes d'un sujet dont elle devrait déterminer s'ils sont conformes ou non à la loi morale. *Gewissen* signifie bien plutôt « *la faculté de juger morale* [la raison] *se jugeant elle-même* » (*ibid.*). Elle est donc une faculté strictement intérieure qui n'a pas de rapport direct avec l'objectivité de l'action, mais qui renvoie le sujet à lui-même en l'incitant à évaluer le sens de son intention. C'est pourquoi elle fait de l'homme le « témoin » de sa propre action, elle est la conscience d'un tribunal intérieur où le sujet agissant est constamment invité à comparaître. Et c'est par là qu'elle entretient un lien avec la religion : le juge suprême de ce tribunal n'est autre que Dieu lui-même en tant qu'il sonde les intentions et symbolise la conformité de nos actes au commandement moral édicté par la raison.

On voit par cet exemple à quel point Kant a développé le principe d'une *intériorisation* de la divinité. La « conscience morale » coïncide avec cet « instinct divin » déjà sanctifié par Rousseau et qui rappelle l'homme à sa destination suprasensible. Elle est une sorte de principe d'inquiétude qui nous force à évaluer notre action *comme si*, en nous, c'était Dieu lui-même qui jugeait. Ce processus est celui d'un *dédoublé intérieur* par lequel l'homme se fait en quelque sorte spectateur de lui-même, tout comme Dieu est le spectateur privilégié des intentions morales (il est « scrutateur des cœurs »). Mais la « conscience morale » ne *détermine* pas l'action puisque c'est là le rôle exclusif de la raison qui, en même temps qu'elle juge, ordonne ce qui doit être accompli. La conscience morale est plutôt un *jugement moral réfléchissant* par lequel le sujet est renvoyé à lui-même (c'est là le sens originaire de la « réflexion ») comme à l'origine libre de son acte. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant avait établi que les jugements esthétiques sont réfléchissants (et non déterminants) : quand je

dis« ceci est beau », je ne détermine pas un objet, mais je me réfère à *l'état de mon esprit* par rapport à lui, à savoir à l'harmonie entre imagination et entendement qui caractérise l'expérience esthétique. De la même manière, la conscience morale est une réflexion de l'état d'esprit d'un sujet qui s'interroge sur la justice de son action : suis-je bien *certain* que cette action que je veux entreprendre est juste ? Nous sommes ici dans le cadre subjectif de la singularité d'une action et d'un jugement et non dans le cadre universel de la raison.

L'exemple de l'inquisiteur (p. 59) permettra d'éclairer le statut de la conscience morale. Kant analyse la position d'un ecclésiastique doté du pouvoir de vie ou de mort sur les soi-disant « hérétiques ». L'originalité de cette analyse consiste à ne pas condamner l'inquisition au nom de principes humanistes abstraits (Kant était du reste favorable à la peine de mort...), mais à interroger la conscience morale de l'inquisiteur lui-même. Ce dernier peut certes se prévaloir de l'autorité des Ecritures, et en particulier de la fameuse parole du Christ à propos des récalcitrants : « Forcez-les à entrer afin que ma maison soit remplie » (Luc, XIV, 23). Mal interprétée, cette injonction peut s'avérer redoutable, un peu comme celle de Rousseau à ceux qui refusent le contrat social : « on les forcera à être libres... », L'inquisiteur utilisera cette parole pour justifier son autorité ; là où il est question du salut éternel, la vie ou la mort d'un hérétique importe peu. Mais, demande Kant, cet inquisiteur est-il bien sûr d'avoir le droit de juger un homme en lieu et place de Dieu ? Est-il *certain* de la justice de son acte ? Ces questions s'adressent à sa « conscience morale » et élèvent en lui un *doute* salutaire quant à la légitimité de condamner quelqu'un en raison de ses convictions religieuses. Kant invite par là l'inquisiteur à une expérience de pensée : « Oserais-tu bien, en présence de Celui qui sonde les cœurs, en renonçant à tout ce qui pour toi est précieux et sacré, affirmer la vérité de ces dogmes ? » (p. 64). Il s'agit, au fond, d'obliger l'inquisiteur à revenir face à Dieu comme face au seul juge légitime¹⁹⁹. La conscience morale est donc d'abord conscience de l'incertitude de nos croyances ; par elle la foi dogmatique et sûre d'elle-même est invitée à plus d'humilité. Il s'agit de bien autre chose que de « tolérance », il s'agit de la reconnaissance

effective de notre ignorance des desseins de Dieu.

Un exemple d'herméneutique critique : la grâce

La grâce et la liberté

La Remarque générale de la quatrième partie de *La religion dans les limites de la simple raison* est consacrée aux « moyens de grâce », c'est-à-dire aux différents procédés par lesquels l'homme tente de s'attirer les faveurs de Dieu. Kant critiquera l'ensemble de ces moyens pour ne retenir comme seul critère de la vraie religion que la conduite morale. Mais, avant d'étudier cette critique, il faut s'interroger sur le problème général que pose la grâce à la philosophie morale. La grâce est traditionnellement comprise comme une aide surnaturelle accordée gratuitement par Dieu à sa créature pour lui permettre d'orienter son action vers le bien. Saint Paul insiste, dans *l'Épître aux Éphésiens*, sur le fait qu'elle ne dépend pas de l'action des hommes : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés en vertu de la foi ; cela ne vient pas de vous puisque c'est un don de Dieu. » La grâce est donc indépendante des mérites individuels, Dieu choisit arbitrairement ceux des élus qui seront sauvés. On voit qu'une telle conception prend place dans le contexte anthropologique propre au christianisme : l'homme est coupable du péché originel commis par Adam et il est de ce fait impuissant à agir moralement par lui-même. La grâce divine est par conséquent la seule force capable d'assurer la conversion de l'homme vers le bien.

Par le fait même qu'elle provient de Dieu, la grâce semble s'opposer à la liberté qui est un pouvoir strictement humain. Il devient alors possible, dans le cadre de la religion chrétienne, de privilégier systématiquement la grâce qui, venant de Dieu, est toujours orientée vers le bien, au détriment de la liberté humaine tentée par le mal.

Ainsi Pascal considère que « l'homme, par la grâce, est rendu comme semblable à Dieu, et participant de sa divinité, et que, sans la grâce, il est semblable aux bêtes brutes²⁰⁰ ». Mais la philosophie kantienne, qui est d'abord une philosophie de la liberté, ne peut se satisfaire d'une telle opposition qui ôte toute dignité à la liberté des hommes et rend la morale dépendante d'une intervention divine. Surtout, le rejet de la liberté au profit de la grâce amène à nier toute *responsabilité* humaine puisque la grâce est un don de Dieu indépendant des mérites de celui à qui elle est offerte. Or « ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même* [...] ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement*²⁰¹ ». La liberté est donc la condition de la moralité : pour qu'un acte puisse être attribué à un sujet, il faut qu'il ait été choisi librement par celui-ci. Kant refuse donc de subordonner la liberté des hommes à la grâce de Dieu parce qu'il veut sauver la moralité et ne pas rendre l'action dépendante de l'arbitraire divin.

Mais, pour autant, la grâce ne se trouve pas purement et simplement rejetée. Au contraire, tout l'effort de Kant vise à concilier, contre la tradition, grâce et liberté. Il existe, en effet, un point commun entre ces deux pouvoirs : ils sont tous deux inconnaissables. Si la liberté demeure « quant à sa possibilité tout aussi *incompréhensible* que le surnaturel » (p. 66), c'est qu'elle s'oppose au déterminisme naturel qui lie nécessairement un effet à sa cause. Or, pour expliquer un phénomène, il nous faut recourir à ce principe de causalité. Donc la liberté, en tant qu'elle échappe à cette causalité déterministe, est inexplicable, nous ne pouvons connaître avec exactitude le processus par lequel notre action est libre. C'est là un aspect qui est commun avec la grâce : toutes deux relèvent du *suprasensible* et dépassent donc la sphère de notre savoir. Mais nous disposons de la loi morale qui nous indique indirectement que nous sommes libres (si nous *devons* faire quelque chose, nous *pouvons* aussi le faire), alors qu'aucune loi ne nous donne l'idée de ce que serait la grâce divine. Autrement dit, il faut dans tous les cas privilégier la liberté par rapport à la grâce car

elle seule assure la possibilité d'agir. Mais il devient aussi possible de rapprocher grâce et liberté dans la mesure où elles signifient toutes deux le pouvoir *humain* mais *incompréhensible* d'agir moralement en dépit du mal radical. Ce que Kant tente de réaliser, c'est l'intégration du problème de la grâce au thème plus général de l'espérance : nous ne savons pas si nous avons besoin de l'aide de Dieu pour nous délivrer du mal ou si cela est possible par la seule action de la liberté individuelle, mais nous devons, quoiqu'il en soit, *travailler* à cette délivrance en ne comptant que sur nos propres forces. Le problème n'est donc pas un problème théorique, il s'agit seulement de se rendre « digne » du secours éventuel de Dieu²⁰² sans se poser la question de l'essence de la grâce.

Les moyens de grâce

Revenons à présent au problème des « moyens de grâce » étudié par Kant dans la Remarque générale. Si la seule manière de se rendre agréable à Dieu est d'agir moralement, tout autre moyen est au mieux inutile, au pire hypocrite. Plus encore, la notion même de « moyen » semble contradictoire avec le but recherché qui est d'acquérir la force de bien agir. Kant distingue en effet constamment la *morale* de la *technique* qui consiste à mettre en œuvre certains moyens en vue d'une fin particulière : agir moralement, c'est agir de manière désintéressée, sans le souci immédiat de l'efficacité de son action. La grâce ne peut donc s'obtenir par une série de procédés techniques dont on s'imagine que le simple fait de s'y soumettre nous attirerait la faveur divine. Comme on l'a dit, la seule façon de pouvoir espérer en la grâce de Dieu consiste à agir moralement et la moralité n'est précisément pas un « moyen » mais, comme le dit Kant, une « fin en soi », c'est-à-dire une obligation inconditionnelle à laquelle il faut obéir en toute circonstance. On ne peut donc pas considérer la grâce comme une sorte de « prime » que Dieu accorderait à ceux qui auraient manifesté leur croyance par tel ou tel culte particulier. Quelle

serait finalement, et c'est la question essentielle, la conception de Dieu que l'on se ferait dans une telle hypothèse ? La réponse de Kant est sans appel : un être à qui il s'agirait de faire plaisir par une série de faveurs ne peut être qu'un « despote²⁰³ ». Si Dieu était sensible à la flatterie et non à la moralité, si le moyen d'obtenir sa grâce était simplement de le vénérer, alors Dieu ne mériterait pas son nom, il serait semblable au plus vulgaire des princes qui se soucie peu de la valeur de ses sujets dès lors qu'il se voit honoré par eux.

La critique des « moyens de grâce » permet alors d'analyser les gestes de la foi par lesquels les hommes tentent de satisfaire Dieu. Parmi ceux-ci, Kant retient la prière, la fréquentation de l'église, le baptême et la communion. Il s'agit là des différentes formes de cultes et de pratiques que le christianisme juge inséparables de la croyance religieuse. D'une manière générale, Kant donne une interprétation analogique de ces pratiques²⁰⁴, ce qui signifie qu'il ne les condamne pas absolument mais qu'il montre qu'elles ne peuvent en aucun cas être des « moyens de grâce » au sens où il suffirait de les respecter pour se rendre agréable à Dieu. L'observance religieuse n'est donc pas la garantie de la vraie foi comme s'il était, par exemple, suffisant de se rendre à l'église régulièrement pour être un « bon chrétien ». Les gestes de la foi ne doivent pas se substituer à l'effort moral ; il y a chez Kant une condamnation vigoureuse de *l'exacerbation du surnaturel* qui consiste à conférer à de simples gestes anodins (prier, communier) une signification mystique. Pour comprendre le sens de cette condamnation, nous allons nous arrêter sur le statut de la prière.

La prière

Kant condamne la prière dès lors qu'elle prétend agir « sur Dieu » (p. 96). Une telle prière ne peut être qu'une demande, voire une exigence, adressée à Dieu afin qu'il réalise notre désir et elle n'a ainsi plus aucun rapport avec la moralité. Bien au contraire, on prétend par là agir avec Dieu comme on le ferait avec un homme, la flatterie se

substitue au respect. Or il n'y a pas même de sens à exiger quelque chose de Dieu. Comme l'écrivait déjà Rousseau : « Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence ; je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas ; que lui demanderais-je ?²⁰⁵ » Si Dieu existe, il est omniscient, ce qui signifie qu'il nous connaît mieux que nous ne nous connaissons nous-mêmes. Nous n'avons donc rien à lui apprendre sur notre désir qu'il ne sache déjà. C'est en ce sens que le « Notre Père », la principale prière du christianisme, s'accorde avec la raison : il y est en effet demandé que « ta volonté soit faite » (c'est-à-dire celle de Dieu et non celle des hommes), car Dieu sait mieux que les hommes ce qui est bon pour eux.

Mais Kant précise encore son analyse en admettant *l'esprit de la prière*, à savoir l'intention morale d'être agréable à Dieu, contre sa *lettre* (p. 73). Celle-ci tient en des formules adressées à Dieu et censées produire un effet sur lui. Or l'esprit de la prière consiste à bien agir concrètement et ne peut donc s'exprimer dans des mots mécaniquement prononcés et qui n'engagent pas celui qui les professe. Il y a finalement, à l'arrière de cette critique de la prière, une réflexion sur la *parole* : la parole est nécessairement sensible puisqu'elle sort de la bouche des hommes ; il est donc absurde d'attendre d'elle qu'elle ait des effets sur le suprasensible (Dieu). Prier sans envisager d'agir moralement, c'est au sens strict *parler pour ne rien dire et ne rien faire*. Il est ainsi toujours un peu ridicule de s'adresser directement à Dieu comme si une parole pouvait transformer le monde (cf. p. 97). La vérité est que seule l'intention morale est un hommage à Dieu. Or la loi morale produit sur l'homme du respect et le respect est indissociable d'une certaine forme de *silence* au sens où nous n'avons rien à répondre au commandement de la raison. Dans le domaine moral, l'excès de parole est donc préjudiciable.

Nous n'avons étudié jusqu'ici que le statut de la prière privée, celle où l'individu prétend s'adresser à Dieu. Mais Kant envisage aussi un usage *public* de la prière qui est lié à la fréquentation de l'église. Réunis en une communauté, les hommes donnent à leur engagement une certaine « solennité éthique » (p. 101) que Kant juge positivement.

Rappelons que l'église visible est le symbole de la communauté éthique idéale qui doit permettre aux hommes d'échapper au mal. Dans ce cadre, la prière publique peut être interprétée comme le rappel de la volonté de chacun de s'unir aux autres afin d'accéder au bien. Mais pas plus que la prière privée, la prière publique ne peut être considérée comme un « moyen de grâce » au sens où il suffirait de s'adresser à Dieu pour obtenir de lui qu'il réalise nos désirs. Dans tous les cas, c'est bien la seule valeur de l'intention (l'esprit de la prière) qui nous rend agréable à Dieu.

Il n'y a pas de devoirs envers Dieu

L'ensemble de ces remarques sur les « moyens de grâce » et sur le sens symbolique de la prière amène une conclusion unique de Kant : « il n'y a pas de devoirs envers Dieu²⁰⁶ ». Dieu n'est pas un être sensible qui désirerait être loué ou sollicité par les hommes et toute pratique religieuse qui ne s'accompagne pas d'une intention vertueuse est discréditée par avance. Il n'existe en réalité que des devoirs *relatifs* à Dieu au sens où il faut considérer les impératifs moraux comme s'ils étaient des commandements divins. Mais Dieu, parce qu'il est infini, n'a pas besoin de l'attention des hommes, il exige seulement le respect dû à la loi qu'il symbolise. Tout ce qui, donc, excède les devoirs humains s'apparente au « service de cour » et dénature le culte moral de Dieu. On a beaucoup débattu autour de l'éventuel « humanisme » de Kant sans toujours se demander ce qu'il fallait entendre par « homme ». Une chose est sûre : il n'existe, selon la philosophie kantienne, que des devoirs envers l'homme qui, parce qu'il est un être *raisonnable et fini*, doit être traité comme une fin en soi. Si l'homme doit être respecté, c'est qu'au-delà de sa réalité sensible il est une *personne* et Dieu, s'il existe, n'a que faire des attentions particulières qu'on lui consacre car sa gloire n'est honorée que par une conduite morale. Maltraiter Dieu, ce n'est pas manquer aux pseudo-obligations du culte, mais nier ce qui fait la valeur de la création du monde : la

liberté humaine.

Conclusion

Du sens au signe

La philosophie kantienne de la religion est une pensée du *signe*²⁰⁷. Qu'il s'agisse de l'espérance en général, de la révélation ou de l'institution, le phénomène religieux renvoie toujours à quelque chose d'autre qu'à lui-même : la destination morale de l'homme. Le signe n'est donc pas un simple *fait* dont il suffirait de donner l'explication causale et la religion n'est pas seulement le résultat de l'histoire ou de la psychologie humaine. Mais, pour autant, le signe n'est pas encore le *sens* comme s'il suffisait d'accueillir passivement et sans examen le témoignage de l'écriture. Ce que, à chaque fois, Kant dénonce comme « dogme », « faux culte », « superstition » ou *Schwärmerei*, c'est précisément cette confusion entre signe et sens qui nous fait nous arrêter au signe religieux sans chercher à l'interpréter au moyen de critères rationnels. La philosophie critique ne reconnaît qu'une seule origine au sens : la raison ; mais elle accepte que ce sens soit en quelque sorte anticipé par des signes sensibles. Ainsi, l'existence empirique du Christ symbolise-t-elle le combat que chaque sujet doit mener contre le mal radical et que, par ailleurs, la raison sait possible et même nécessaire. La religion est alors comme l'annonce de la morale, elle enseigne *avant la raison et dans un autre élément qu'elle* ce que la philosophie doit chercher à démontrer à partir de ses propres principes.

Ce n'est pas la subordination de la religion à la morale (thème déjà largement développé par les Lumières) qui fait l'originalité de la position kantienne, mais bien cette théorie du signe. Un signe est toujours *sensible*, ce qui marque suffisamment l'enracinement de la croyance religieuse dans la sphère subjective. A ce titre, une religion

qui prétendrait accéder directement au suprasensible et qui voudrait ainsi incarner la totalité du sens ne serait plus véritablement une religion, mais déjà une métaphysique et, qui plus est, une métaphysique *dogmatique*. La confusion entre croyance rationnelle et connaissance (entre signe et sens) est bien à l'origine de toutes les perversions de la religion elle-même. Au principe de la croyance et du culte ne se trouve donc aucun savoir dont on pourrait se réclamer comme on se réclame d'une autorité indiscutable. Par là, Kant anticipe sur toutes les conceptions ultérieures de l'aliénation religieuse et même de l'idéologie : la religion est un fait *imaginaire* comme le montre la théorie du symbolisme analogique. Mais l'imaginaire n'est pas nécessairement illusoire, il ne le devient que lorsqu'une image se transforme en concept et prétend délivrer une connaissance de ce dont elle ne peut jamais être que le symbole. Le thème fondamental de la religion (notre rapport à Dieu) demeure donc extérieur à la sphère de l'entendement, nous ne pouvons en forger que l'Idée régulatrice au travers du fil conducteur fourni par la conscience morale. La religion n'est plus, dès lors, un enjeu de *vérité*.

Kant renverse finalement le projet de la théologie rationnelle et, dans une certaine mesure, celui de la religion naturelle. Il ne s'agit pas pour lui d'édifier abstraitement une religion philosophique universelle qui comporterait l'ensemble des savoirs concernant Dieu et que l'on pourrait raisonnablement admettre. Il n'est pas question non plus de construire un socle minimal de connaissances ou de traditions sur lequel toutes les religions pourraient s'entendre : l'unité religieuse ne se fonde pas sur le plus petit dénominateur commun. Mieux vaudrait, en effet, reconnaître que les religions sont face à Dieu comme face à une énigme et partir de ce noyau d'ignorance commun à toutes les confessions pour édifier un authentique œcuménisme. Kant invite en quelque sorte chaque croyance particulière à faire l'expérience de sa fragilité en creusant en elle-même jusqu'au point où la certitude se transforme en interrogation. Mais cette expérience n'est possible que si la foi accepte la juridiction de la raison ; non de celle qui prétend connaître, mais de celle qui trace les limites du savoir. Considérées comme présence d'un signe et non comme manifestation du sens, les

religions pourront peut-être alors, en s'ouvrant à l'inquiétude rationnelle, se retrouver dans un même aveu d'indécision.

Le Sermon sur la montagne : Évangile selon saint Matthieu

5. À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui. Et, prenant la parole, il les enseignait :

« Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux.

Heureux les doux : ils auront la terre en partage. Heureux ceux qui pleurent : ils seront consolés.

Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : ils seront rassasiés.

Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde. Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu.

Heureux ceux qui auront fait œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu.

Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des cieux est à eux.

Heureux êtes-vous lorsqu'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux ; c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés.

« Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment redeviendra-t-il du sel ? Il ne vaut plus rien ; on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes.

« Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée. Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille aux

yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux.

« N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. Car en vérité je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i ne passera de la loi, que tout ne soit arrivé. Dès lors celui qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes de faire de même sera déclaré le plus petit dans le Royaume des cieux ; au contraire, celui qui les mettra en pratique et les enseignera, celui-là sera déclaré grand dans le royaume des cieux. Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux.

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : *Tu ne commettras pas de meurtre* ; celui qui commettra un meurtre en répondra au tribunal. Et moi je vous le dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal ; celui qui dira à son frère : « Imbécile » sera justiciable du Sanhédrin²⁰⁸ ; celui qui dira « Fou » sera passible de la géhenne²⁰⁹ de feu. Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande. Mets-toi vite d'accord avec ton adversaire, tant que tu es encore en chemin avec lui, de peur que cet adversaire ne te livre au juge, le juge au gendarme, et que tu ne sois jeté en prison. En vérité, je te le déclare : tu n'en sortiras pas tant que tu n'auras pas payé jusqu'au dernier centime.

« Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas d'adultère*. Et moi je vous dis : quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle.

« Si ton œil entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne. Et si ta main droite entraîne ta chute, coupe-la et jette-la loin de toi : car il est préférable

pour toi que péricule un seul de tes membres et que ton corps tout entier n'aille pas dans la géhenne.

« D'autre part il a été dit : *Si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui remette un certificat de répudiation.* Et moi, je vous dis : quiconque répudie sa femme – sauf en cas d'union illégale – la pousse à l'adultère ; et si quelqu'un épouse une répudiée, il est adultère.

« Vous avez encore appris qu'il a été dit aux anciens : *Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments.* Et moi je vous dis de ne pas jurer du tout : ni *par le ciel car c'est le trône de Dieu, ni par la terre car c'est l'escabeau de ses pieds, ni par Jérusalem car c'est la Ville du grand Roi.* Ne jure pas non plus par ta tête, car tu ne peux en rendre un seul cheveu blanc ou noir. Quand vous parlez, dites « Oui » ou « Non » : tout le reste vient du Malin.

« Vous avez appris qu'il a été dit : *Œil pour œil et dent pour dent.* Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau. Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. À qui te demande, donne ; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos.

« Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi.* Et moi, je vous dit : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense allez-vous en avoir ? Les collecteurs d'impôts eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites vous d'extraordinaire ? Les païens n'en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

6. « Gardez-vous de pratiquer votre religion devant les hommes pour attirer leurs regards ; sinon, pas de récompense pour vous auprès de votre Père qui est aux cieux. Quand donc tu fais l'aumône, ne le fais

pas claironner devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, en vue de la gloire qui vient des hommes. En vérité, je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

« Et quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment faire leurs prières dans les synagogues et les carrefours, afin d'être vus des hommes. En vérité, je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père qui est là dans le secret. Et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. Quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez.

« Vous donc, priez ainsi :
Notre Père qui est aux cieux,
fais connaître à tous qui tu es,
fais venir ton Règne,
fais se réaliser ta volonté
sur la terre à l'image du ciel.
Donne-nous aujourd'hui le pain dont nous avons besoin,
pardonne-nous nos torts envers toi, comme nous-mêmes nous
avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous,
et ne nous conduis pas dans la tentation,
mais délivre-nous du Tentateur.

« En effet, si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes.

« Quand vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre, comme font les hypocrites : ils prennent une mine défaite pour bien montrer aux hommes qu'ils jeûnent. En vérité, je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi

le visage, pour ne pas montrer aux hommes que tu jeûnes, mais seulement à ton Père qui est là dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

« Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, où les mites et les vers font tout disparaître, où les voleurs percent les murs et dérobent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni les mites ni les vers ne font de ravages, où les voleurs ne percent ni ne dérobent. Car où est ton trésor, là aussi sera ton cœur.

« La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, ton corps tout entier sera dans la lumière. Mais si ton œil est malade, ton corps tout entier sera dans les ténèbres. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres !

« Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent.

« Voilà pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent point dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? Et qui d'entre vous peut, par son inquiétude, prolonger tant soit peu son existence ? Et du vêtement, pourquoi vous inquiéter ? Observez les lis des champs, comme ils croissent : ils ne peinent ni ne filent, et je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux ! Si Dieu habille ainsi l'herbe des champs, qui est là aujourd'hui et qui demain sera jetée au feu, ne fera-t-il pas bien plus pour vous, gens de peu de foi ! Ne vous inquiétez donc pas en disant : « Qu'allons-nous manger ? qu'allons-nous boire ? de quoi allons-nous nous vêtir ? » – tout cela, les païens le recherchent sans répit -, il sait bien, votre Père céleste, que vous avez besoin de toutes ces choses. Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît. Ne vous inquiétez donc pas pour le lendemain : le lendemain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour

suffit sa peine.

7. « Ne vous posez pas en juge, afin de n'être pas jugés ; car c'est de la façon dont vous jugez qu'on vous jugera, et c'est la mesure dont vous vous servez qui servira de mesure pour vous. Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? Et la poutre qui est dans ton œil, tu ne la remarques pas ? Ou bien, comment vas-tu dire à ton frère : « Attends ! que j'ôte la paille de ton œil » ? Seulement voilà : la poutre est dans ton œil ! Homme au jugement pervers, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras clair pour ôter la paille de l'œil de ton frère.

« Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles aux porcs, de peur qu'ils ne les piétinent pas et que, se retournant, ils ne vous déchirent.

« Demandez, on vous donnera ; cherchez, vous trouverez ; frappez, on vous ouvrira. En effet, quiconque demande reçoit, qui cherche trouve, à qui frappe, on ouvrira. Ou encore, qui d'entre vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ? Ou s'il demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent ? Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est aux cieux, donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le lui demandent.

« Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les Prophètes.

« Entrez par la porte étroite. Large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux ceux qui s'y engagent ; combien est étroite la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent.

« Gardez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous vêtus en brebis, mais qui au-dedans sont des loups rapaces. C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. Cueille-t-on des raisins sur un buisson d'épines, ou des figes sur des chardons ? Ainsi tout bon arbre produit de bons fruits, mais l'arbre malade produit de mauvais fruits. Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre malade porter de bons fruits. Tout arbre qui ne produit pas un bon fruit, on le coupe

et on le jette au feu. Ainsi donc, c'est à leurs fruits que vous les reconnaissez.

« Il ne suffit pas de me dire : « Seigneur, Seigneur ! » pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux. Beaucoup me diront en ce jour là : « Seigneur, Seigneur ! n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles ? » Alors je leur déclarerai : « Je ne vous ai jamais connus ; *écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité !* »

« Ainsi tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut être comparé à un homme avisé qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé ; ils se sont précipités contre cette maison et elle ne s'est pas écroulée, car ses fondations étaient sur le roc. Et tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique, peut être comparé à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé ; ils sont venus battre cette maison, elle s'est écroulée, et grande fut sa ruine. »

Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, les foules restèrent frappées de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes.

Traduction œcuménique de la Bible (TOB), © Éditions du Cerf,
société biblique française, 1988, pp. 1437-1442.

Glossaire

Anthropomorphisme

Attitude psychologique ou conception théorique qui consiste à comprendre l'univers entier et Dieu lui-même sur le modèle de l'homme. Ainsi Dieu pourra-t-il être déclaré « bon », « juste » ou même « jaloux » de la même manière qu'un individu peut posséder ces caractéristiques. L'anthropomorphisme est généralement dénoncé (surtout par une pensée sceptique telle que celle de Hume) parce que l'usage d'attributs humains pour qualifier la divinité ne repose sur aucun fondement établi. Kant, lui, distingue l'anthropomorphisme « dogmatique », qui confère arbitrairement des qualités humaines à Dieu, de l'anthropomorphisme « symbolique » où l'on se contente d'affirmer qu'il faut considérer Dieu « comme si » il était bon, juste, etc., car il est le symbole de la moralité.

Espérance

L'espérance (avec la charité et la foi) est considérée par la doctrine chrétienne comme une « vertu théologique » c'est-à-dire relevant directement de Dieu, objet ultime de l'espérance humaine. Elle se distingue donc des « vertus morales » (par exemple la justice) qui caractérisent le rapport des hommes entre eux. Si Kant maintient le lien entre espérance et religion (celle-ci répond à la question « Que m'est-il permis d'espérer ? »), il refuse de faire de l'espérance une vertu, ce qui reviendrait à confondre morale et religion et à considérer la croyance en Dieu comme un devoir. L'espérance est donc conditionnée par la loi morale : je ne peux légitimement espérer être heureux que si j'accomplis mon devoir.

Grâce

La grâce désigne le mode d'intervention propre à Dieu dans les affaires humaines. D'un point de vue moral, le seul qui intéresse Kant,

elle est une sorte de complément divin à l'imperfection et aux déficiences de la volonté des hommes. Cette dernière est, en effet, conçue traditionnellement comme impuissante par rapport au mal et il faut un « don » de Dieu pour échapper à la tentation permanente du péché. Kant s'oppose à une conception morale qui abandonnerait tout à la grâce au détriment de la liberté parce qu'il entend maintenir le principe de la responsabilité humaine. Il refuse tout aussi bien les « moyens de grâce » car aucun culte d'église ne peut nous rendre agréable à Dieu ; seule une conduite morale constante y pourvoit.

Nature

La nature désigne généralement chez Kant l'ensemble des phénomènes régis par des lois. A ce titre, elle se caractérise par l'enchaînement nécessaire des causes avec leurs effets et ce déterminisme s'oppose frontalement à la liberté. Mais dans la *Religion*, Kant hérite du concept théologique de « nature » selon deux perspectives : il y est d'abord question de la « nature humaine » en tant qu'elle est marquée par le mal radical et implique donc un choix originaire et libre. D'autre part, Kant reprend l'opposition traditionnelle de la nature (qui relève de l'homme) et de la grâce (qui relève de Dieu) pour tenter de concilier ces deux notions en préservant la responsabilité individuelle. Dans ces deux cas, Kant rapproche donc la nature de la liberté en l'identifiant parfois purement et simplement avec la volonté humaine.

Religion naturelle

Le projet d'édifier une « religion naturelle » a très fortement marqué le siècle des lumières qui entendait opposer à la superstition religieuse une religion accessible à la raison commune et donc universelle. Il ne s'agit pas nécessairement d'une religion liée à la nature extérieure (au sens où celle-ci livrerait une image fidèle de Dieu), mais d'une religion naturelle à l'homme, qu'il trouve en quelque sorte inscrite dans son cœur avant toute révélation historique. L'originalité de Kant consiste à affirmer qu'une religion particulière (le christianisme) peut être considérée comme naturelle au sens où elle s'accorde avec les exigences morales de la raison. Il faut noter que la

recherche d'une religion naturelle admissible par tous a été abandonnée par les philosophes depuis Hegel.

Révélation

Une religion « révélée » est une religion dont la vérité et le sens dépendent d'un témoignage contenu dans un livre sacré (la Torah pour le judaïsme, la Bible pour le christianisme et le Coran pour l'Islam). La révélation est donc l'acte par lequel Dieu choisit de se manifester au monde et aux hommes. L'histoire de la philosophie est traversée par l'opposition entre vérités révélées et vérités de raison, les premières provenant d'une source étrangère à la pensée, alors que les secondes peuvent être découvertes indépendamment de toute manifestation historique et contingente de la parole divine. Sur l'analyse kantienne du problème de la révélation, cf. Analyse pp. 111-113.

Superstition

Sentiment religieux infondé qui confère à certaines pratiques un pouvoir qu'elles n'ont pas. La superstition attribue aux rites et aux cultes une efficacité sur Dieu lui-même et s'accompagne généralement de la croyance aux miracles. La critique de la religion au siècle des lumières est centrée sur le problème de la superstition, jugée indissociable du christianisme d'église. Pour Kant, est superstitieuse toute pratique qui se fonde sur une confusion du sensible et du suprasensible et prétend influencer sur Dieu par des actions en elles-mêmes anodines (prières, fréquentation de l'église...).

Théologie morale

Kant entend substituer la théologie morale à la théologie rationnelle. Alors que celle-ci est d'ordre purement théorique (il s'agit de connaître Dieu), celle-là est une entreprise pratique dont le fondement est la loi morale édictée par la raison. Il s'agit de concevoir une Idée de Dieu adéquate à la destination morale de l'homme : Dieu est le symbole de la perfection du devoir. Dans le cadre de la pensée kantienne de la religion, la théologie morale possède une fonction critique : toute croyance qui ne se fonde pas sur elle est déclarée superstitieuse.

Théologie rationnelle

Entreprise philosophique qui prétend accéder à la connaissance de Dieu par les seuls moyens de la raison et sans recours à la révélation historique. La théologie rationnelle vise donc à faire de Dieu son « objet » au même titre que l'objet de la psychologie rationnelle est l'âme et celui de la cosmologie rationnelle le monde. L'argument ontologique, qui démontre l'existence de Dieu en la déduisant de l'examen de son concept, constitue le centre de ce type de théologie. C'est pourquoi Kant considère que l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu suffit à invalider les prétentions de la théologie rationnelle telles que, par exemple, Leibniz avait pu les formuler. Plus généralement, Kant condamne toute entreprise qui vise à une connaissance du suprasensible (de ce qui excède les conditions de l'expérience) et réduit la théologie rationnelle au statut d'illusion transcendantale, c'est-à-dire d'illusion de la raison sur les limites de son propre pouvoir.

Vertu

La vertu désigne moins, chez Kant, la perfection morale ou l'excellence d'une action que l'effort infini d'un sujet vers la réalisation de son devoir. Être vertueux, c'est d'abord le devenir en se conformant à la loi morale édictée par la raison pratique. La vertu est donc un projet et non un état parce que l'homme est un être fini et sensible dont l'action est toujours influencée par le désir. Il faut donc la distinguer de la « sainteté » qui est l'obéissance immédiate et spontanée à la loi morale et qui est, comme telle, inaccessible à l'homme.

Bibliographie

• Œuvres de Kant

Il existe deux traductions disponibles de *La religion dans les limites de la simple raison* : celle de Gibelin revue par M. Naar et éditée chez Vrin (1983) – c'est à elle que nous renvoyons dans ce volume pour les trois premières parties du texte –, et celle d'A. Philonenko publiée dans la Pléiade (1986).

• Les textes de Kant ayant pour objet la religion en général

– *Qu'est-ce que les Lumières ?* Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », Trad. J. -M. Muglioni, Hatier, 1 999.

– *Critique de la raison pratique*, Gallimard-Folio, 1985. (Particulièrement la « Dialectique de la raison pratique » qui présente la théologie morale kantienne).

– *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Ed. Vrin, 1978.

– *Critique de la faculté de juger* (§ 84-91), Gallimard-Folio, 1985.

– *Le conflit des facultés*, (Première section), Éd. Vrin, 1988.

• Autres textes de Kant

– *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », Trad. Ole Hansen-Løve, Hatier, 2000.

– *Analytique du beau*, Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », Trad. Ole Hansen-Løve, Hatier, 2000.

– *Théorie et pratique*, Trad. et analyse J.-M. Muglioni, Coll. « Textes philosophiques », Hatier.

• Sur la religion chez Kant

BRUCH Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Ed. Aubier, 1968.

(Mise au point très utile et unique commentaire en français consacré presque exclusivement à *La religion dans les limites de la simple raison*.)

MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Éd. Vrin, 1993, pp. 239-279.

(Peut-être la meilleure présentation de Kant sur ce thème, à partir d'une réflexion sur le statut du « signe » et au travers d'une confrontation avec le scepticisme humien.)

MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Ed. Beauchesne, 1980, pp. 428-469.

(Une étude capitale sur la refondation kantienne de la métaphysique au moyen du symbolisme analogique.)

RICŒUR, Paul, « Une herméneutique philosophique » ; le la religion : Kant », in *Lectures 3*, Ed. Seuil, 1994, pp. 19-40.

(Lecture pénétrante et originale de la pensée kantienne de la religion.)

• **Ouvrages philosophiques s'inscrivant dans la postérité kantienne**

FICHTE, Johann Gottlieb, *critique de toute révélation* (1792), Ed. Vrin, 1988.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *La positivité de la religion chrétienne* (1795 et 1800), PUF, 1983.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors

des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Toutes les notes de Kant, indiquées par une lettre (de A à Q) sont reproduites en fin de texte. Les autres notes, indiquées par un chiffre, sont de M. Føessel.

[← 2]

Kant interprète la parole « le Royaume de Dieu vient vers nous » dans le sens d'une annonce de la réalisation sur terre de la communauté éthique. Mais cette réalisation est reportée à l'infini : elle est une tâche plutôt qu'une œuvre.

[← 3]

Dans la troisième partie de *la Religion*.

[←4]

Devoir spécifique.

[←5]

Kant distingue nettement l'église visible (c'est-à-dire l'église comme institution) de l'Église invisible (qui n'est qu'une Idée). Le traducteur a donc choisi de mettre une majuscule chaque fois que le contexte indique que c'est le second sens qui est visé. Sur ce point, voir Analyse p. 139.

[← 6]

C'est là le problème général de ce texte : comment édifier une institution (l'église) destinée à rendre les hommes bons moralement sans que cette institution, qui est nécessairement humaine, ne soit à son tour pervertie ?

[← 7]

Même si Dieu est le « chef » de l'Église, il revient aux hommes d'en fixer les statuts.

[← 8]

C'est-à-dire dans l'Église invisible (sur ce point, voir la troisième partie de l'Analyse p.108-109).

[←9]

Le problème de ce texte est bien celui de l'institution *humaine* d'une église.

[← 10]

Culte illégitime.

[← 11]

La position de Kant est celle du « rationaliste ».

[← 12]

Nouvelle distinction introduite par Kant. Il faut noter que le critère qui permet de distinguer religion naturelle et religion savante est leur capacité à être communiquées universellement, donc leur *publicité* (voir Analyse p.146-147).

[← 13]

La révélation est donc un moment nécessaire mais dépassable de la religion.

[← 14]

Si une religion n'avait aucun rapport avec la raison, sa persistance ne pourrait s'expliquer que par une sorte de miracle perpétuel.

[← 15]

Il s'agit de ceux que Kant, dans le *Conflit des facultés*, appelle les « théologiens bibliques » et dont la seule référence est l'Écriture.

[← 16]

Kant se réfère ici *aux* trois postulats de la raison pratique : Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté (sur ces postulats, *cf.* Analyse, pp. 119-125).

[← 17]

Universalité ou généralité distributive.

[← 18]

Ministère.

[← 19]

Ministres.

[← 20]

Universalité collective.

[← 21]

Kant affirme, à la fois, que s'associer en une église visible est un devoir de la raison, et que la raison n'y suffit pas, car une église a besoin de « statuts ». Ainsi, il faut ajouter aux lois morales des lois particulières à chaque communauté.

[← 22]

Ce terme renvoie ou Christ.

[← 23]

Tout comme Rousseau ou début du *Second Discours*, Kant décide donc d'écarter tous les faits pour ne retenir que ce qui est exigé universellement par la raison, les enseignements du Christ ne sont valides que parce qu'ils correspondent aux prescriptions de la raison pratique.

[← 24]

Kant cite presque exclusivement le « Sermon sur la montagne » qui contient, selon lui, l'essentiel de l'enseignement moral du Christ (*cf.* Document p. 190 pour les références).

[← 25]

Matthieu VII, 13 : « Entrez par la porte étroite. Large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux ceux qui s'y engagent ; combien étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent. »

[← 26]

La vertu (humaine) désigne donc le chemin infini vers la sainteté (divine).

[← 27]

Le christianisme a bien perçu le lien intrinsèque entre religion et espérance.

[← 28]

Agir moralement, c'est agir par devoir et non en vue d'une récompense.

[← 29]

La prudence définit un type particulier d'impératifs hypothétiques : « Si tu veux être heureux, alors agis de telle manière. »

[← 30]

À savoir la culture juive sur laquelle se fonde le christianisme. Mais Kant oppose parfois ces deux religions alors qu'elles possèdent une origine commune.

[← 31]

Fondé sur les Écritures.

[← 32]

Foi sacrée.

[← 33]

Foi statutaire.

[← 34]

Foi choisie.

[← 35]

Foi imposée.

[← 36]

C'est Jésus qui symbolise « l'homme nouveau », libéré du péché originel du « premier homme » (Adam). En termes kantien, l'homme nouveau est l'homme converti au bien en dépit du mal radical.

[← 37]

La foi chrétienne est à la fois religieuse (rationnelle) et savante (historique). Tout le propos de Kant consiste à distinguer ces deux aspects, sans qu'il soit pour autant possible de les séparer radicalement.

[← 38]

Par « foi libre », Kant entend donc une croyance en une réalité examinée par la raison et non l'adhésion naïve à un dogme incompréhensible.

[← 39]

Foi servile.

[← 40]

Foi historique librement choisie.

[← 41]

Sur l'opposition entre *savants* et ignorants que Kant rejette ici, voir Analyse pp. 146-150.

[← 42]

Point capital : le faux culte est le « mal radical » de la religion parce qu'il substitue à la fin morale (le bien) des moyens sensibles (le culte) qui ne peuvent en aucun cas, selon Kant, valoir par eux-mêmes.

[← 43]

Par opposition au catholicisme, le protestantisme (qui est la religion de Kant) refuse la hiérarchie ecclésiastique.

[← 44]

La Thora, le livre de la loi du judaïsme qui est reprise dans l'Ancien Testament sous le titre de « Pentateuque ».

[← 45]

Il s'agit du peuple juif.

[← 46]

La religion est « en nous » signifie que nous possédons, grâce à la raison pratique, une voie d'accès pure à Dieu. La religion naturelle est donc d'abord une religion intérieure.

[← 47]

On passe donc de l'examen de la « religion » (universelle et morale) à celui de l'« église » qui doit en être l'expression humaine.

[← 48]

« En puissance », par opposition au service « en acte » de Dieu par la moralité.

[← 49]

Le « paganisme » n'est pas le propre des Anciens, il est une forme de superstition permanente et que l'on retrouve jusque dans un certain usage du christianisme.

[←50]

La « folie religieuse » exalte la sensibilité, ou au contraire l'humilie, mais elle n'a jamais aucun rapport avec la morale.

[← 51]

La « fin » est ici la fin morale, c'est-à-dire la réalisation du Souverain Bien (voir Analyse pp. 119-122).

[← 52]

La croyance et le culte ne sont pas des conditions suffisantes de l'authentique foi morale.

[← 53]

C'est-à-dire d'une manière que nous ne pouvons pas déterminer théoriquement : il se peut que Dieu favorise nos intentions morales, mais nous ne savons rien des moyens suprasensibles qu'il utilise à cet effet. La grâce n'est donc pas un problème théorique.

[← 54]

C'est-à-dire connaître par l'entendement ce qu'est notre rapport à Dieu.

[← 55]

Kant se réfère ici à sa théorie du mal radical (voir Analyse pp.128-130).

[← 56]

Kant condamne indistinctement toutes les formes de retrait du monde qui équivalent à un renoncement éthique.

[← 57]

« Un peuple s'épuisant en paroles, et qui fait beaucoup, ne fait rien. » Il s'agit du fabuliste latin imitateur d'Ésope (15 av. J.-C. - 50 après J.-C.).

[← 58]

La présomption consiste à se croire à la hauteur de l'Idée morale, c'est-à-dire être convaincu d'avoir atteint la sainteté. Or la sainteté doit demeurer un Idéal pour l'homme. C'est pourquoi Kant affirme que le respect « terrasse la présomption » (*Critique de la raison pratique*).

[← 59]

La vertu.

[← 60]

Schwärmerei. Sur ce terme, et la difficulté de le traduire, cf. Analyse pp. 162-163.

[← 61]

Jean III, 8.

[← 62]

La grâce relevant du suprasensible, il est contradictoire d'en rechercher directement les effets dans l'expérience.

[← 63]

Schwärmerei.

[← 64]

C'est l'un des principes de la philosophie kantienne que l'homme, du fait de sa finitude sensible, ne peut avoir d'intuition intellectuelle.

[← 65]

Le but (inaccessible) reste bien d'accéder à une religion pure de tout ornement
statutaire.

[← 66]

L'idée générale de ce passage est que le faux culte concerne aussi bien les religions orientales que le christianisme.

[← 67]

Tout dépend donc de l'Idée que l'on se fait de Dieu. Or, une seule Idée est légitime, celle du Dieu moral qui est fournie *a priori* par la raison pratique.

[← 68]

C'est-à-dire le culte moral et le culte sensible.

[← 69]

Culte libre.

[← 70]

Culte mercenaire (à savoir guerrier et intégriste).

[← 71]

Le faux culte et la magie ont la même structure que le mal radical (voir Analyse p. 162).

[← 72]

Un « effet surnaturel » est un concept absurde, car la relation de causalité ne s'applique qu'aux phénomènes, c'est-à-dire au règne de la nature.

[← 73]

Principe fondamental du kantisme selon lequel il y a entre ce qui relève de la nature (le sensible) et ce qui relève de la liberté (la morale) une différence *qualitative*.

[← 74]

On sait que le « mal radical » est précisément une inversion dans l'ordre des maximes : on met la réalisation de son désir *avant* l'obéissance à la loi morale.

[←75]

La loi morale est simple et unique, alors que les lois statutaires peuvent être contradictoires et infinies et donc représenter pour la conscience une véritable torture. Kant est ici assez proche de la critique de la Loi par saint Paul.

[← 76]

Ce qui compte, en effet, c'est la *forme* d'un culte et non son *contenu* qui peut varier selon les circonstances.

[← 77]

Ces deux dernières citations sont extraites des Épîtres de saint Paul. Respectivement Romains VII et Corinthiens I, 27.

[← 78]

Admettre la foi historique comme principe de la croyance religieuse est non seulement dangereux, mais absurde, car c'est s'en remettre exclusivement ou témoignage invérifiable d'hommes du passé.

[← 79]

C'est bien en vertu de son *universalité* (elle est communicable à « tout homme ») que la foi morale doit être le critère de la foi historique qui, elle, dépend de conditions historiques contingentes.

[← 80]

La « pure foi religieuse » (à laquelle on accède par la raison) est la condition restrictive de toute foi historique : on ne peut souscrire à la seconde que si elle est conforme à la première.

[← 81]

La crainte comme l'amour de Dieu sont des sentiments humains qui menacent sans cesse de retomber dans l'anthropomorphisme.

[← 82]

La vertu doit être mise au fondement de toute croyance, car elle ne suppose aucun concept préalable de Dieu (nous la connaissons par la seule raison) et elle est donc accessible à tous.

[← 83]

Par opposition au concept de piété.

[← 84]

Il s'agit toujours du problème de la préséance d'un principe sur un autre : il ne faut pas commencer par Dieu comme « souverain du monde » (nous ne savons rien de lui), mais par le concept de vertu produit par la raison pratique.

[← 85]

Gewissen, voir Analyse p. 174.

[← 86]

Bewusstsein, voir Analyse p. 174.

[← 87]

Il s'agit donc de définir une conscience immédiatement morale (qui nous assure du bien) et non simplement théorique (qui nous révèle le vrai).

[← 88]

« Ce que tu tiens pour douteux, ne le fais pas. »

[← 89]

Pour définir la conscience morale, Kant se réfère au sens premier du terme « conscience » comme réflexivité, retour à soi.

[← 90]

« Cas de conscience. »

[← 91]

« Forcez-les à entrer. » (Luc, XIV, 23.)

[← 92]

On le voit, le propre de *la* conscience morale, c'est d'introduire le doute.

[← 93]

Est « apodictique » ce qui est établi nécessairement.

[← 94]

Abraham a été mis à l'épreuve par Dieu : pour prouver sa foi, il devait sacrifier son fils (cf. Genèse, XXII).

[← 95]
Le peuple.

[← 96]

Kant pense ici *aux* catholiques qu'il juge prisonniers des dogmes statutaires.

[← 97]

Encore une fois, Kant s'oppose à toutes les formes de morales de la prudence qui consisteraient en un calcul d'intérêt.

[← 98]

Marc, IX, 24 (« bien-aimé » est un ajout de Kant).

[← 99]

Voir Glossaire p. 199.

[← 100]

Un symbole, ou plus exactement ici un « type » (*cf. Critique de la raison pratique, op. cit.*, pp. 100-105).

[← 101]

Nous disposons, pour nous assurer du pouvoir de la liberté, du témoignage de la loi *morale* alors que rien ne prouve l'existence de la grâce.

[← 102]

Il est dangereux de renvoyer à Dieu la charge de notre action.

[← 103]

Même si la grâce existe, nous ne savons rien d'elle. Il est donc impossible de s'y abandonner.

[← 104]

Le seul moyen de grâce authentique est l'exercice de la vertu.

[← 105]

Kant a montré que le vrai culte est invisible. Mais comme l'homme est un être sensible, il a besoin de se représenter même l'invisible. C'est tout le problème de l'analogie (voir Analyse pp. 133-134).

[← 106]

Schème a, ici, le sens de symbole.

[← 107]

Les quatre devoirs évoqués plus haut.

[← 108]

Comme la plupart de ses contemporains, Kant avait une connaissance allusive de l'Islam. Il ne retient ici que les « cinq piliers » de la religion musulmane qu'il condamne comme des formes de culte extérieur.

[← 109]

Le délire religieux est lié à une forme de présomption qui nous convainc de pouvoir accéder ou surnaturel en dépassant les limites de notre raison.

[← 110]

Les « effets de grâce » sont causés par Dieu. À l'inverse, les « moyens de grâce » sont des procédés humains destinés à nous assurer la faveur divine. Kant condamne l'usage dogmatique de ces deux pseudo·phénomènes.

[← 111]

Dieu est dit « scrutateur des cœurs ». Il a donc accès directement à notre intériorité et nous n'avons rien à lui apprendre.

[← 112]

Kant privilégie *l'esprit* moral de la prière contre sa *lettre* sensible.

[← 113]

L'adoration de Dieu est proche du « sublime » analysé par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : il s'agit du sentiment de la puissance de ce qui est au-delà de notre être sensible (la liberté).

[← 114]

Il ne faut pas écraser l'intention pure sous des discours. Littéralement : la loi morale doit laisser sans voix.

[← 115]

Il s'agit du troisième commandement transmis par Dieu à Moïse (Deutéronome, V, 8).

[← 116]

L'argument est le même pour les quatre pratiques : *en elles-mêmes*, elles ne valent rien, mais seulement par intention morale qu'elles manifestent.

[← 117] Kant pense à l'eucharistie.

[← 118]

Il y a un enjeu de pouvoir dans le cléricalisme : celui qui affirme détenir les moyens de grâce est en mesure de les imposer aux autres.

[← 119]

On a ici un exemple de ce que signifie « se faire un dieu ». L'homme choisit parmi les attributs divins celui qui lui convient.

[← 120]

C'est là le procédé de l'anthropomorphisme.

[← 121](#)

Matthieu, VIII, 21 (cf. Document p.190)

[← 122]

La piété authentique est donc une dévotion subordonnée à l'exercice de la vertu.

[← 123]

Matthieu, V, 15 : « Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sous son support et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. »
(Cf. Document p.190.)

[← 124]

Toutes les notes de Kant sont indiquées par une lettre (de A à Q). Les autres notes, en bas de page, sont de M. Fœssel.

[← 125]

Un jugement assertorique affirme la *réalité* d'un objet (exemple : « Dieu existe »).

[← 126]

Un jugement problématique porte, lui, sur la simple *possibilité* d'un objet. La foi rationnelle n'est constituée que de ce type de jugement, sous la forme de postulats (cf. Analyse pp. 124-125).

[← 127]

Certes nos devoirs sont *relatifs* à Dieu, puisqu'il faut agir « comme si » l'impératif moral était un commandement divin, mais nous ne devons rien à Dieu au sens où il exigerait de nous un type particulier d'action.

[← 128]

Dans tous les cas, les commandements statutaires (ceux de l'église) doivent être subordonnés au devoir prescrit par la raison car seul ce dernier peut être considéré comme universellement valable.

[← 129]

Matthieu, V, 37 (*cf.* Document p.190).

[← 130]

Il ne faut donc pas étouffer l'intention morale (qui est simple) sous une multiplicité de paroles et de promesses superflues. Le devoir ne se respecte que dans une certaine *sobriété*.

[← 131]

Référence à Matthieu, VII, 13-14 (cf. Document p.193).

[← 132]

Le seul rapport que nous ayons avec le futur est un rapport de prescription : nous devons faire en sorte que l'avenir prenne telle ou telle tournure. Toute autre connaissance du futur est inutile et impossible.

[← 133]

Intellectuel allemand défenseur des Lumières et auteur de *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme* (1783), dans lequel il prône l'assimilation des juifs en montrant que le judaïsme est pleinement conforme à la raison.

[← 134]

La Bible chrétienne s'ouvre en effet sur l'Ancien Testament, origine commune au judaïsme et au christianisme.

[← 135]

La folie consiste à confondre la possession d'une chose *en idée* (la « représentation ») avec la possession de cette chose *elle-même*. Elle est donc un idéalisme délirant qui refuse au réel toute consistance propre.

[← 136]

L'anthropomorphisme n'est pas condamnable parce qu'il est nécessaire : l'homme ne pouvant connaître Dieu, il est bien obligé de s'en faire une image (ou, mieux, un symbole) Mais il devient « idolâtrie » dès lors que l'on confond cette image avec Dieu lui-même.

[← 137]

La relation entre le sensible (la nature) et le suprasensible (la liberté) est *inconcevable*, mais elle est néanmoins *possible* puisque la liberté n'a de sens que par ses effets (indirects) sur le réel.

[← 138]

Matthieu, II, 30.

[← 139]

C'est-à-dire le Christ.

[← 140]

Ce texte est une tentative (assurément maladroite) d'anthropologie religieuse. Kant essaie d'expliquer le caractère des peuples à partir de leurs mœurs religieuses, mais il reste bien entendu prisonnier des préjugés de son temps.

[← 141]

Il s'agit probablement de l'Islam.

[← 142]

La Prusse, où vivait Kant, était un pays de propriétaires terriens où le servage ne fut aboli qu'en 1852.

[← 143]

Ces trois chaînes sont l'asservissement, la domination sociale et la soumission religieuse.

[← 144]

Texte fondamental dont on trouvera le commentaire pp. 169-171.

[← 145]

Divinité grecque qui répandait la vertu sur la terre.

[← 146]

Kant se réfère ici à la prière du « Notre Père » dont la demande porte effectivement sur le pain « de ce jour ».

[← 147]

La prière ne doit pas s'identifier à une demande portant sur la réalisation de nos désirs, mais à une espérance relative à notre capacité d'agir moralement.

[← 148]

La « nouvelle naissance » est le symbole chrétien de la libération du mal. Elle est rendue possible par le sacrifice du Christ.

[← 149]

Matthieu, XVII, 20 : « Car en vérité je vous le déclare, si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne : « Passe d'ici là-bas », et elle y passera. Rien ne vous sera impossible. »

[← 150]

Sur ces expressions, comme sur l'ensemble des termes « techniques », nous renvoyons à l'*Analyse* et surtout au Glossaire p. 200.

[← 151]

Sur tous ces aspects, voir en particulier le « Discours sur la conformité de la foi avec la raison », in *Essais de théodicée*, Éd. GF, p. 50-102.

[← 152]

Qu'est-ce que les lumières ? trad. J. M. Muglioni, Coll. « les classiques Hatier de la philosophie », Hatier, p. 4.

[← 153]

Critique de la raison pure, Première Préface, trad. Marty, Éd. Folio, p. 33.

[← 154]

Première préface à *La religion dans les limites de la simple raison*, Trad. Gibelin,
Éd. Vrin, p. 53.

[← 155]

C'est-à-dire que l'on transforme la loi morale qui est en nous en une « chose » transcendante semblable à Dieu.

[← 156]

Pensées, fragment 213, Éd. Lafuma, Seuil, 1963.

[← 157]

Lettre à Stäudlin du 4 mai 1793.

[← 158]

Cette analyse se trouve dans la partie dialectique de la *Critique de la raison pratique*, Éd. Folio, p. 148-198.

[← 159]

La sainteté est « l'entière conformité de la volonté à la loi morale. » (*Critique de la raison pratique*, Trad. Ferry et Wismann, Éd. Folio, p. 167.)

[← 160]

Religion, op. cit., p. 54.

[← 161]

Sur le sens de ce dernier terme, voir la deuxième partie de l'Analyse.

[← 162]

Opus postumum, Ak, XXI, 144 (déc. 1800 – fév. 1803).

[← 163]

Critique de la raison pure, Préface de la seconde édition, trad. Marty, Éd. Folio, p.

54.

[← 164]

Religion, op. cit., p. 83.

[← 165]

Religion, op. cit., p. 88.

[← 166]

Religion, op. cit., p. 114.

[← 167]

Ibid., p. 110.

[← 168]

Ibid., p. 98.

[← 169]

Religion, op. cit., p. 101.

[← 170]

Ibid., p. 102.

[← 171]

Sur ce point, on se reportera à la remarquable analyse de Paul Ricœur « Une herméneutique philosophique de *la* religion : Kant », in *lectures* 3, Éd. du Seuil, pp. 19-40.

[← 172]

Religion, op. cit., p. 125.

[← 173]

Ibid., p. 129.

[← 174]

Religion, op. cit., p. 132.

[← 175]

Religion, op. cit., p. 157.

[← 176]

C'est l'objet de la quatrième partie de la *Religion*.

[← 177]

« Profession de foi du vicaire savoyard », *Émile*, IV, Pléiade, p. 624.

[← 178]

Éd. Vrin, Trad. Gibelin, pp. 38-39.

[← 179]

Projet de paix perpétuelle, Deuxième Appendice, trad. Poirier et Proust (modifiée), Éd. GF, p. 124·125. La publicité est une exigence propre à la modernité, comme le montre Kant dans son opuscule *Qu'est-ce que les lumières ?* (*Op. cit.*)

[← 180]

« N'allez pas croire que je sois venu abroger la loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. » (Mot., V, 17, voir Document).

[← 181]
p. 20.

[← 182]

Cf. p. 20.

[← 183]

Ainsi, l'amour peut avoir un sens pratique non sensible : « l'amour de Dieu est impossible comme inclination (comme amour pathologique), car Dieu n'est pas un objet des sens. Quant à l'amour des hommes, il est sans doute possible à ce point de vue, mais il ne peut être ordonné, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre. [...] Aimer Dieu signifie dans ce sens - c'est-à-dire au sens de l'amour pratique - : exécuter *volontiers* ses commandements ; aimer son prochain : remplir *volontiers* tous ses devoirs envers lui. » *Critique de la raison pratique, op. cit.*, p. 119.

[← 184]

Education du genre humain, 76, SW XII, p. 366. Lessing est aussi l'auteur de l'ouvrage *Le christianisme de la raison* (1753) dont le projet, voire le titre, ont largement influencé Kant.

[← 185]

Conflit des facultés, op. cit., p. 22.

[← 186]

Ibid. p. 39.

[← 187]

Op. cit., p. 38.

[← 188]

La religion dans les limites de la simple raison, op. cit, p. 137.

[← 189]

Écrits théologiques de jeunesse, Éd. Nohl, p. 233.

[← 190]

La religion dans les limites de la simple raison, Préface, *op. cit.*, p. 56.

[← 191]

Cette expression rend le terme allemand *Religionswahn*. Le traducteur a choisi « folie religieuse » chaque fois que cela était possible, sinon « délire religieux ». L'expression « illusion religieuse » retenue généralement semble trop faible, d'autant que le terme « illusion » (*Täuschung*) sert, comme on va le voir, à définir la « folie religieuse ».

[← 192]

L'expression « se rendre agréable à Dieu » que Kant utilise constamment est inspirée des Evangiles (« Jésus progressait en sagesse et en taille, et en faveur auprès de Dieu et auprès des hommes. » Luc, II, 52.)

[← 193]

. *La religion dans les limites de la Simple raison, op. cit.*, p. 115.

[← 194]

Critique de la faculté de juger, § 29, Éd. Gallimard, Folio, p. 220.

[← 195]

Sur ce thème, *infra*.

[← 196]

Sur le rapport minorité/majorité, voir l'opuscule *Qu'est-ce que les lumières ?* Coll. « les classiques Hatier de la philosophie » p. 46 et le commentaire de J.-M. Muglioni pp. 42-46.

[← 197]

La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., p. 69.

[← 198]

À l'exception notable de l'opuscule intitulé *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* (1791).

[← 199]

Fichte, philosophe post-kantien, reprendra cet exemple de l'inquisiteur et définira la conscience morale comme un « accord immédiat de notre conscience avec notre moi originaire », accord qui se réalise dans un « sentiment de certitude ». On voit bien par là que la conscience morale touche à ce qu'il y a de plus subjectif en l'homme : *la sphère affective* (cf. *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, § 15, Éd. PUF, pp. 162-164).

[← 200]

Pensées, Éd. Lafuma, fragment 131.

[← 201]

La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., p. 86.

[← 202]

La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., p. 92.

[← 203]

Cf. Critique de la faculté de juger, § 28.

[← 204]

Sur le sens de cette analogie, *supra*, p. 105-106.

[← 205]

« Profession de foi du vicaire savoyard », in *Émile*, éd. Folio, p. 441.

[← 206]

Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu § 18.

[← 207]

Sur ce point, cf. Michel Malherbe, *Kant ou Hume*, Éd. Vrin, pp. 239-279.

[← 208]

Tribunal religieux et civil de la Palestine.

[← 209]

Lieu de malédiction.