Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 2

Artikel: "Si Dieu n'existe pas..." : réflexions sur Kant et Dostoïevski
Autor: Schaerer, René
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380873

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

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

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

Download PDF: 02.07.2025

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

« SI DIEU N'EXISTE PAS... »

Réflexions sur Kant et Dostoïevski

Comme je déjeunais, l'autre jour, avec deux amis théologiens, le hasard ou ces forces mystérieuses qui orientent un échange d'idées quand il s'institue entre gens de bonne foi, arrêtèrent nos propos sur deux formules qui nous semblaient inconciliables. L'une est celle que Dostoïevski met, ou peu s'en faut, dans la bouche de deux de ses personnages : *Si Dieu n'existe pas, tout est permis* [1]. L'autre avait pour auteur un homme de chez nous, chrétien de cœur et d'esprit, et qui déclarait cependant : *Si nous ne pouvons plus croire en Dieu, maintenons au moins la distinction du bien et du mal.* Mes amis, comparant ces deux affirmations l'une avec l'autre, n'hésitaient pas à juger la seconde dangereuse et à en dénoncer l'origine kantienne.

Admettons pour l'instant que deux attitudes opposées s'expriment ici et là, celle du théisme évangélique et celle du moralisme agnostique et athée. Et demandons-nous si Kant est vraiment responsable de cette dernière. Car nous devons aux héros de la pensée cet élémentaire acte de respect et de justice : chercher la vérité de leur esprit sous les imprécisions inévitables de la lettre.

On reproche souvent à l'auteur des trois *Critiques* d'avoir évacué le sentiment religieux en réduisant la piété à une éthique. Il est certain que Kant commence par fonder la moralité sur elle-même, c'est-à-dire sur l'exigence subjectivement éprouvée d'une « bonne volonté » conçue comme « bonne sans restriction », par opposition aux talents de l'esprit, aux dons de la nature, du caractère et de la fortune, lesquels tournent en bien ou en mal selon l'usage qu'en fait

[1] L. A. Zander (Dostoïevski : *Le problème du Bien*, trad. fr. Paris, 1946, p. 31, note 1) remarque que l'expression ne se rencontre pas dans le texte de Dostoïevski, mais que l'idée en est souvent reprise. « La scélératesse doit être non seulement autorisée, mais reconnue comme l'issue la plus nécessaire pour tout athée », déclare Dimitri Fiodorovitch (*Les Frères Karamazov*, II, ch. 6) et Smerdiakov dit à Ivan : « Si le Dieu infini n'existe pas, il n'y a pas de vertu, on n'en a même pas besoin » (*ibid.*, XI, ch. 8).

la volonté. Ces derniers avantages ne peuvent que nous *rendre* heureux. Seule la bonne volonté nous rend *dignes* de l'être [1]. En ce sens, l'exigence morale se suffit à elle-même : « Elle n'a aucun besoin de la religion » [2].

Il va sans dire que cette intuition fondamentale ne saurait se confondre avec la liste de nos devoirs, avec une sorte de décalogue explicitement formulé, puisque c'est d'elle que toutes nos règles tirent leur origine. Elle constitue, comme le *cogito* de Descartes, un point de départ radical. Pas davantage ne saurait-on lui attribuer de signification surnaturelle. La bonne volonté est innée. Elle ne descend pas du ciel en nos cœurs : il n'y a pas de Pentecôte morale. L'homme de bien résout humainement les problèmes humains de la raison pratique, et c'est tout ce qu'on peut exiger de lui en matière de vertu. Il atteste, ce faisant, la pureté de sa volonté. Mais il n'atteste rien d'autre. Est-ce assez pour légitimer sa qualité d'homme ? Non, car c'est à ce moment que, s'il n'est aveuglé sur lui-même, il verra s'ouvrir le grand problème métaphysique, celui de sa relation personnelle avec la Fin suprême, avec Dieu ; non plus le problème de la conduite, puisqu'il l'a résolu, mais celui du « souverain bien ». « En morale, point n'est besoin de fin pour agir : à elle seule la loi suffit, qui contient la condition formelle de l'usage de la liberté en général. Mais de la morale découle pourtant une fin ; car il est impossible que la raison demeure indifférente à la solution de cette question : *Que résultera-t-il de notre bonne conduite ?* » [3] L'exigence immédiate de la *volonté pure* débouche alors sur l'exigence à venir de la *volonté sainte*. Il est vrai que Dieu, cette fin dernière, ne s'affirme qu'à titre de « postulat de la raison pratique ». Mais postuler Dieu, ce n'est pas le réduire à une sorte de fantôme insaisissable, c'est au contraire l'affirmer, au-delà des démonstrations humaines, dans la transcendance de sa réalité nouménale, c'est le poser comme une Présence ultime sans laquelle tout s'écroulerait : morale, raison, dignité de l'homme, signification de la vie, souverain bien, justice, espoirs... Descartes, sensible comme personne à la grandeur « infiniment infinie » de Dieu, admet cependant que notre raison parvient, sinon à « comprendre » cet infini, du moins à l'« entendre » et à l'« apercevoir ». « Un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser. » [4] Kant refuse à notre raison ce pouvoir de « toucher » l'Absolu. Aussi juge-t-il que Descartes se fait illusion soit

[1] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ire sect., début.

[2] *La religion dans les limites de la simple raison*, préface de la 1re édition. Trad. Gibelin, p. 21.

[3] *La religion dans les limites... ibid.*, p. 23.

[4] Réponse à Gassendi. Cf. Lettre à Mersenne, 27 mai 1630.

en étendant l'esprit humain au-delà de ses bornes, soit en réduisant l'Absolu à la condition d'objet phénoménal ; soit en divinisant l'homme, soit en humanisant Dieu. Aussi préfère-t-il chercher Dieu par la voie du cœur, c'est-à-dire en prenant appui sur l'exigence inconditionnée du sentiment moral. « La morale conduit immanquablement à la religion... La morale conduit infailliblement à la religion. »[1]

On comprend, dans ces conditions, qu'il ne saurait suffire de pratiquer scrupuleusement la vertu. Il reste à *faire hommage à Dieu* de cette détermination volontaire, à « accomplir tous nos devoirs comme commandements divins ». Cet idéal est difficile à réaliser, si tant est qu'il soit réalisable. Non seulement il exige un engagement total, fondé sur la sincérité du cœur, sur la conscience de notre finitude et sur la prise en considération des fins pratiques, à l'exclusion de tout autre but que notre intérêt personnel ou notre affectivité sensible pourraient nous signaler ; mais encore il échappe à toute conclusion rationnelle, il s'affirme inconditionnellement *a priori*, en vertu de trois postulats à la fois nécessaires et indémontrables : la liberté de l'homme, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Dieu dispose donc d'une *spontanéité première et créatrice*, qui le rend incommensurable à notre intelligence. Sitôt que cette intelligence prétend le saisir comme objet, elle échoue sur des antinomies qui lui administrent, d'un seul coup, le juste châtiment de ses prétentions et la preuve certaine de son infirmité. Un Dieu démontré ne pourrait être qu'un Dieu à notre mesure, c'est-à-dire une idole. En revanche, nous disposons d'une *spontanéité seconde*, celle du sens moral, et ce que Dieu attend de nous, ce n'est pas le simple exercice d'une vie honnête, c'est l'offrande de cette vie conçue comme le seul témoignage d'adoration que nous puissions lui rendre. Comment Dieu, qui « renferme le principe réel de tout concept de devoir »[2], pourrait-il demeurer indifférent à l'accomplissement de ce même devoir ? Mais il entend que nous soyons ses serviteurs, non ses courtisans.

Kant va très loin dans ce sens. Il va trop loin, sans doute, quand il déclare : « Il n'y a pas de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle ; car Dieu ne peut rien recevoir de nous, nous ne pouvons agir ni sur lui ni pour lui », quand il énonce comme un principe « n'ayant pas besoin de preuve » cette formule soulignée par lui : « *Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu est simplement folie religieuse et faux culte de Dieu* »[3]. Une expérience spirituelle profonde et respectable

[1] *La religion dans les limites...* Préface de la 1re édition. Trad. Gibelin, p. 24 et 27.

[2] *Opus postumum*, trad. Gibelin, p. 47.

[3] *La religion dans les limites...* IVe partie, 1re et 2e sect. Trad. Gibelin, p. 201, note 1, et p. 224.

semble bien lui donner tort. Mais l'essentiel n'est pas là. Ce qui compte, à mon sens, c'est le sentiment que Kant a fortement éprouvé — que Hegel n'éprouvera plus, que Kierkegaard éprouvera de nouveau, que Dostoïevski traduira avec une incomparable puissance, sentiment qui se perd et se retrouve au cours de l'histoire — d'une suprématie de la foi sur l'intelligence, de *Glaube* sur *Wissen*. Kant dénonce avec force deux illusions complémentaires qui nous engagent à vouloir *conquérir Dieu*, soit en nous haussant à lui par la raison soit en nous abaissant devant lui par la flatterie.

Il renvoie dos à dos, sous le nom de mysticisme grossier, deux séductions opposées : le rationalisme et l'irrationalisme. La vraie religion n'est faite ni pour déifier l'homme ni pour l'anéantir, mais pour *achever idéalement* sa volonté *pure* en volonté *sainte* [1].

Supprimer Dieu, c'est donc ôter son sens à la vie. Non que Dieu surgisse au départ de toutes nos visées comme une Présence originelle et vivante *(interior intimo)*, mais parce qu'il s'affirme au terme idéal de ces visées comme un ultime et inévitable point de convergence (*superior summo*, saint Augustin) ; parce qu'il est seul capable de justifier une autre expérience — originaire, subjective et première, celle-là — l'expérience de l'obligation morale [2]. Rien de plus éloigné de Kant que le sentiment, si fortement éprouvé par le prophète, d'être « appelé par Dieu dès le sein maternel » et lancé par lui « comme une flèche » (*Esaïe* 49 : 1-2). La crainte de l'Eternel n'est pas le « commencement de la sagesse » (*Proverbes* 1 : 7), elle en est la fin. Ou plutôt, il faut distinguer ici deux démarches, qui, pour originales qu'elles soient, s'inscrivent dans la continuité de celles qu'effectuent Platon, saint Augustin et Descartes : Dieu se manifeste comme *terminal* sous le rapport méthodologique, puisqu'on l'atteint idéalement à partir du moi moral ; et comme *initial* du point de vue métaphysique, puisqu'il se révèle, dans le mouvement même qui nous oriente vers lui, comme un Principe originaire *(originarius)* auprès duquel l'homme n'est que principe dérivé *(derivatus)*, comme un « Juge et Législateur » suprême auquel nous devons tous obéissance. On peut donc dire que, sous réserve d'une liberté qui lui appartient en propre, l'homme est entièrement entre les mains de Dieu : sa finitude est radicale. Refuser d'en convenir serait refuser en soi l'humanité. Kant accorde son estime à l'athée « honnête, paisible et bien-

[1] *La religion dans les limites...* Ire partie, Remarque générale. Trad. Gibelin, p. 67-76. Cf. *Crit. de la raison prat.*, ch. I, § 7. Trad. Gibelin, p. 44-46.

[2] Ce qu'il y a de grave dans l'athéisme, ce n'est pas qu'il vide le ciel d'un Dieu nécessaire en lui-même, mais qu'il entraîne la ruine des principes moraux auxquels, dit Kant, « je ne saurais renoncer sans me rendre méprisable à mes propres yeux » (*Crit. de la raison pure*, Méthodol. transcend. Ch. II, 3e section). L'ancrage n'est pas en haut mais en bas.

veillant ». Mais il déclare de façon catégorique : « son effort est borné ». Car cet homme, entouré de misères et d'injustices, accepte sereinement une morale sans but. De même que, chez Descartes, un géomètre athée, même s'il raisonne clairement et correctement sur les trois angles d'un triangle, n'a pas la « vraie science » de sa géométrie, de même ici l'athée vertueux devrait, en bonne logique et pour cesser de se contredire, ou renoncer à être honnête ou croire en Dieu [1].

L'homme apparaît donc, chez Kant, dans une dimension de grandeur et de petitesse impressionnantes. Seul, de toutes les créatures, il s'affirme personne libre, douée d'une volonté qui « institue elle-même » les lois universelles auxquelles elle est appelée à se soumettre. Seul il est une fin en soi et ne saurait être utilisé comme moyen « même par la volonté divine » [2]. Il y a donc une « sainteté » de la morale, comme il y a une « sainteté » de l'humanité. Ainsi se manifeste « la sublimité de notre existence suprasensible » [3]. La nature humaine ne réalise pas la perfection, mais elle est invitée à y tendre : sans être bon, l'homme est « né pour le bien ». Malgré la chute, nous entendons résonner en notre âme, aussi forte qu'auparavant, la voix de ce précepte : « Nous *devons* devenir meilleurs » [4]. Nous le *devons*, donc nous le *pouvons* [5]. Nous réussirons si nous faisons tout notre possible en comptant sur une « coopération d'en haut », c'est-à-dire sur l'aide, non miraculeuse mais spirituelle, de Dieu [6].

Il y a plus. Nous n'en sommes pas réduits à ne valoir que ce que valent nos œuvres. Nous valons ce que valent nos intentions. « Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur. » [7] Quand nous serions perdus par nos actes, nos intentions resteraient là pour nous sauver, si nous le méritons intérieurement. Ainsi Kant s'oppose à une thèse

[1] DESCARTES : *Réponse aux IIes objections.* — KANT : *Critique du jugement*, IIe partie, sect. II, Remarque § 87. Trad. Gibelin, p. 245-246.

[2] *Critique de la raison pratique* I, livre I, chap. 3, trad. Gibelin, p. 114, 172.

[3] *Ibid.*, p. 115.

[4] *La religion dans les limites de la simple raison*, Ire partie, remarque gén., p. 67-68.

[5] *Du kannst, denn du sollst*, écrivit Schiller, traduisant la pensée de Kant.

[6] *La religion dans les limites... ibid.*

[7] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ire section, trad. Delbos, p. 89-90.

trop souvent défendue aujourd'hui, qui identifie indûment l'homme à la somme de ses actes. L'exemple du bon larron, qui conquit le paradis par un simple mouvement du cœur fondé lui-même sur l'exigence morale — « Pour nous, c'est justice... mais lui n'a rien fait de mal » (*Luc* 23 : 41) — vient à l'appui de la thèse kantienne.

Mais, sitôt après avoir dressé l'homme dans la dimension de la grandeur, Kant le rappelle à l'humilité de sa finitude essentielle. Créateur de l'espace, du temps, de la causalité, de la beauté et des fins naturelles, l'homme ne crée toutefois qu'au niveau du formel. Tout le contenu de son savoir vient d'ailleurs, et d'un ailleurs nouménal qui lui échappera toujours, car il ne saurait en capter la source. Créateur absolu des normes morales, il n'en demeure pas moins pris dans l'inextricable réseau des nécessités naturelles. Par l'effet d'une chute qui demeure inexplicable, son libre-arbitre a subi lui-même un « détraquement » tel que, l'ordre de Dieu s'étant renversé, la raison se trouve soumise à la sensibilité. Tout n'est pas perdu, certes, par l'effet de ce vice radical. L'homme, naturellement mauvais, est capable de se redresser. Mais comment ? « Cela dépasse toutes nos idées. » [1]

Un fossé s'interpose donc entre le faire et le devoir. Nous progressons, sans doute, mais ce progrès n'aura jamais de terme ici-bas. Les stoïciens prétendaient réaliser la vertu parfaite en la personne du sage. Illusion ! [2] Des étapes finies ajoutées les unes aux autres n'épuiseront jamais l'infini. Bornée, en bas par le sensible, en haut par l'intelligible, notre raison ne trouve de satisfaction ni dans l'achèvement de ce qu'elle sait ni dans la réalisation de ce qu'elle peut. Autour de lui, en lui tout humilie l'homme.

En conclusion, s'il est vrai que, dans les limites de la raison pratique, la morale kantienne se suffit à elle-même, qu'elle n'a nul besoin de l'idée d'un être supérieur à l'homme, « qu'il n'est nullement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu *comme fondement de toute obligation en général* » [3], que cette morale peut et doit faire abstraction de toute fin qu'elle n'ait pas, elle-même, librement posée [4], il est non moins certain que, dès l'instant où, dépassant les bornes de cette vie terrestre, nous voulons attribuer un sens, un but, une raison d'être à notre destin, le problème religieux se pose « immanquablement, infailliblement » [5]. Loin d'admettre une réduction du sacré au profane ou une victoire de la règle statique sur les aspirations du cœur, la morale de Kant postule un élan de l'homme entier vers ces

[1] *La religion dans les limites...* Ire partie, remarque générale, p. 67.
[2] *Critique de la raison pratique.* Livre II, chap. II, 5, p. 166-167.
[3] *Critique de la raison pratique.* Livre II, chap. II, 5, trad. p. 165.
[4] *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu.* Introd. trad. Barni, § 1, p. 14.
[5] *La religion dans les limites...* Préface de la 1re édit., p. 24 et fin, note 1.

deux certitudes indémontrables et nécessaires : l'immortalité personnelle de l'âme et l'existence personnelle de Dieu.

On serait en droit de reprocher à Kant d'avoir centré son intérêt sur les tâches que l'homme doit accomplir pour se rendre digne de la Grâce divine, sans faire leur place légitime aux interventions spontanées et prévenantes de cette même Grâce [1]. C'est en ouvrant le ciel aux aspirations de l'homme plus qu'en ouvrant le cœur de l'homme aux rayons du Saint-Esprit que cette anthropologie délivre son message de finitude et d'humilité. Dieu s'affirme dans un inaccessible au-delà comme la clef de voûte de l'ensemble, et l'on pourrait dire de cet Inconditionné ce que Platon pense de l'Idée du Bien, c'est qu'étant au-dessus de toute réalité, « au-delà de l'être », sa suppression entraînerait la ruine de l'édifice entier.

Si tout est permis, Dieu n'existe pas ; or tout n'est pas permis, donc Dieu existe. Une invincible exigence intérieure postule, d'une part la loi morale, d'autre part la convergence du mérite et du bonheur. Dieu existe *impérativement* : il existe en fait, puisqu'il s'impose en droit. — Telle est, en résumé, l'opinion de Kant.

Que penser alors de cette autre formule : *Si nous ne pouvons plus croire en Dieu, maintenons au moins la distinction du bien et du mal.* Kant l'aurait-il acceptée ? Sans doute aurait-il admis, avec l'opinion courante, qu'un athée honnête vaut mieux qu'un croyant malhonnête. Mais il aurait précisé que le premier — comme l'*insipiens* évoqué par saint Anselme — se contredit en niant ce qu'il affirme, en retirant par sa profession d'athéisme ce qu'il accorde par l'exemple de sa vertu ; et que le second ne mérite pas le nom de croyant, n'étant en fait qu'un idolâtre. Il est difficile de ne pas approuver une telle réponse, même si l'expérience proprement religieuse n'y trouve pas entièrement son compte.

Pour qu'elle y trouve son compte, il suffirait peut-être de renverser l'ordre des mots et, revenant à la formule attribuée à Dostoïevski, de dire : *Si Dieu n'existe pas, tout est permis.* Cette proposition ressemble comme une sœur jumelle à la précédente, mais dans un équilibre inverse : le point d'appui n'est plus dans le moi qui pose Dieu, mais en Dieu qui pose le moi et le détermine moralement, en Dieu qui, bien qu'exigé par le sujet humain, se révèle *instantanément* comme Exigence première, comme *interior* et *superior* par rapport aux dimensions extrêmes de l'homme. « C'est par la Grâce de Dieu que je suis ce que je suis », écrit saint Paul (*I Cor.* 15 : 10). Le *cogito*

[1] « Il n'est pas essentiel ni par suite nécessaire à quiconque de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut ; mais bien de savoir ce que lui-même doit faire pour se rendre digne de ce secours » (*La religion dans les limites...* Ire partie, § IV, Remarque générale).

de Descartes et ses prolongements kantiens se trouvent ici dépassés, en ce sens qu'*à l'instant* où je découvre le Transcendant à partir de moi-même, ce Transcendant me constitue moi-même à partir du néant. Nous nous saisissons, écrit encore saint Paul, incapables « de penser quelque chose de nous-mêmes comme de nous-mêmes » (*II Cor.* 3 : 5. Cf. *Phil.* 2 : 13). Et Pascal : « Je sens que je puis n'avoir point été » (fr. 489 Br.). Dans l'acte par lequel j'affirme Dieu, j'éprouve la certitude immédiate que mon moi s'anéantirait avec tout l'univers si je cessais d'affirmer Dieu. Sans Dieu, « tout notre fondement craque » (Pascal, fr. 72 Br.). Il est vrai que ce Dieu qui l'empêche de « craquer », c'est moi qui le constitue. Que je le veuille ou non, je suis le centre du monde et le point d'origine de toutes mes visées. Nul ne l'a senti plus fortement et plus justement que Descartes. L'idée de la puissance infiniment infinie de Dieu et de son absolue liberté créatrice ne m'empêche pas de reconnaître, dit-il, que « cette idée est née avec moi et qu'elle ne me vient point d'ailleurs que de moi-même » et que la dépendance « selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu » n'est pas incompatible avec « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous » [1].

Selon le point de vue, Descartes et Pascal remportent donc alternativement la victoire. Dieu pouvait m'empêcher d'exister et peut m'anéantir. Mais du moment qu'il m'a créé et qu'il me maintient dans l'être, il est bien forcé de composer avec ce rien dont il a fait quelque chose, de me traiter comme sa créature. Il peut m'ôter la puissance, mais, tant qu'il me la laisse, il ne saurait m'ôter mes possibles. S'il veut que je le pense et que je l'adore, il ne saurait m'empêcher de le traiter lui-même en objet de pensée et d'adoration. Sans être libre de rien lui enlever ou donner « absolument », je reste libre de lui donner ou enlever « quelque chose », en gardant ou renversant l'ordre instauré par lui [2]. Non que cette liberté seconde me confère quelque chance d'avenir, comme il arrive dans la dialectique hégélienne où le maître et l'esclave échangent leurs positions. Même en admettant avec Malebranche que je suis capable de produire en moi « des mouvements qui obligent Dieu », capable de forcer Dieu à lever mon bras pour remuer mon fauteuil ou tuer mon prochain, cette libre disposition de la puissance divine prendra fin le jour du Jugement. Alors Dieu me demandera compte de « l'usage abominable » que j'aurai pu faire d'une force qu'il m'avait abandonnée pour obéir à sa loi [3].

[1] *Réponse aux IIes objections* et *Lettre à Elisabeth* du 3 novembre 1645.

[2] Saint THOMAS : *Somme théologique*, Ia, IIae Qu. 21, art. 4 solut.

[3] *Recherche de la vérité*, Ier Eclaircissement ; livre IV, ch. X ; *Entretiens sur la métaphysique* VII, 14 ; *Traité de morale* II, 2, 10.

Partielle et juste, telle apparaît l'expérience religieuse de Kant. Contrairement à l'avis de ceux qui la critiquent sans avoir essayé de la comprendre, cette pensée semble authentiquement chrétienne dans la mesure où il appartient au christianisme d'*achever idéalement l'homme* en l'orientant vers Dieu tout en rappelant à l'homme la *distance infinie* qui le sépare de Dieu [1]. La belle formule de Malebranche : « Il y a toujours du mouvement pour aller plus loin » est déjà kantienne, comme est aussi kantienne — si l'on nous permet un tel renversement de témoignages et d'autorités — la parole du Christ citée par Kant lui-même : « Soyez parfait comme votre père céleste est parfait » [2]. Objectera-t-on que, dans une perspective qui tend à dissoudre la révélation, la résurrection, la rédemption, les interventions de la Grâce et le fait historique à l'intérieur d'une « pure foi de la raison » [3], Dieu ne saurait s'affirmer comme Personne, mais seulement comme Principe. En fait, certaines déclarations de Kant peuvent prêter au doute. Dans son ardeur à défendre la « religion de la bonne conduite » contre la religion des dogmes, à dénoncer l'idolâtrie du croyant conformiste qui veut être, non le « serviteur » de Dieu mais son « favori », à s'élever contre « l'outrecuidance d'avoir de prétendues *relations* familières et mystérieuses avec Dieu » [4], Kant justifie la remarque de Bergson reprochant aux philosophes d'admettre sous le nom de Dieu un être que personne ne songerait à adorer. Et pourtant les affirmations relatives à la personnalité distincte, subjective et vivante de Dieu abondent dans les textes, en particulier dans l'*Opus postumum*, qui nous communique l'expérience ultime du vieux sage [5]. Loin de fonder le sentiment religieux sur la

[1] Dans le remarquable petit ouvrage qu'il a publié sous ce titre : *Kant et le kantisme* (Collection « Que sais-je ? », 1966), JEAN LACROIX écrit : « Le Dieu kantien est l'un des plus chrétiens de l'histoire de la pensée purement philosophique, car il est l'auteur à la fois de la nature et de la liberté... La position de Kant est profondément chrétienne et résulte d'une véritable conversion » (p. 76 et 87). Il ajoute cette remarque juste et profonde, en dépit des nuances qu'elle appellerait sans doute : « Kant est un homme religieux sans esprit théologique comme Hegel est un théologien sans esprit religieux » (p. 16). La position religieuse de Kant est étudiée rapidement mais de manière intéressante par Gottfried Martin dans son ouvrage : *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant* (trad. fr. J.-Claude Piguet, Paris, 1963, p. 207 s.).

[2] *La religion dans les limites*, IIe partie, Ire sect., lettre c, p. 92. Kant dit exactement : « Soyez saints (dans votre conduite) comme est saint votre Père dans les cieux. »

[3] *Ibid.*, IIIe partie, Ire sect., § 5, et IVe partie, Ire sect., ch. 2.

[4] *Ibid.*, IVe partie, Remarque générale.

[5] *Critique de la raison pure* (Dialect. transcend., livre II, ch. III, 7e sect.) : « Le *déiste* croit en un *Dieu*... le *théiste* croit en un *Dieu vivant* » (quelques pages plus loin, le déisme est rangé dans la même catégorie que l'*athéisme* et l'*anthropomorphisme*). *Opus postumum*, trad. Gibelin : « Par Dieu on entend une personne

nature humaine, Kant exige d'elle une « conversion » totale. La morale naturelle, qui méconnaît la radicalité du mal et prétend réduire le droit au fait, relève selon lui de l'« optimisme naïf ». L'homme n'échappe pas à l'ordre naturel, certes, mais cet ordre débouche sur l'ordre des fins qui est l'ordre auquel Dieu nous destine, un Dieu créateur, législateur, conservateur, protecteur moral et souverain bienveillant du genre humain [1].

L'idée de Dieu en lui détermine l'homme à choisir entre quatre attitudes fondamentales : 1) *la négation pure et simple*, qui tient le problème du divin pour définitivement liquidé ; 2) *l'athéisme traditionnel*, qui ne cesse de poser Dieu pour lancer et relancer contre lui

qui a pouvoir juridique sur tous les êtres raisonnables » (p. 21. Cf. p. 4, 8, 9, 11, 23). « Le sujet qui ordonne est Dieu » (p. 12). « Dieu récompense et punit du haut de son siège suprême de juge » (p. 46). Fait significatif, et qui rapproche Kant de saint Augustin, cette transcendance personnelle est éprouvée à la fois comme *intérieure* et comme *extérieure* : « Dieu, l'esprit intérieur vivifiant de l'homme » (p. 22). « Le sujet de l'impératif catégorique en moi est un objet qui mérite d'être obéi, c'est un objet d'adoration... » (p. 138). — « Le concept de Dieu est celui d'un sujet qui m'est extérieur et qui m'oblige » (p. 8). Au total, « il n'y a qu'un Dieu en moi, autour de moi et au-dessus de moi » (p. 45). Ce Dieu échappe à toute tentative de réduction conceptuelle, précisément parce qu'il est nouménal : « Il y a un Dieu, est une proposition *existentielle* » (souligné par Kant, p. 46). En un mot : « Toute la nature dit hautement à la raison humaine : il est un Dieu, c'est-à-dire une puissance souveraine qui a créé le monde et l'a ordonné suivant des fins et selon des règles » (p. 74). Une seule limite au pouvoir de ce Dieu, la liberté de l'homme : « Dieu peut-il donner une bonne volonté à l'homme ? Non, parce qu'elle exige la liberté » (p. 20). Ailleurs, c'est de saint Anselme et de Descartes que Kant paraît se rapprocher en réhabilitant, contre lui-même, la preuve ontologique : « La seule idée de Dieu postule son existence ; le concevoir, croire en lui sont propositions identiques » (p. 134. Cf. p. 19 : « Ce sont des sots ceux qui disent en leur cœur, il n'y a pas de Dieu...»). Ainsi Kant combat avec une force extrême toute tentative visant à conceptualiser, à naturaliser ou à objectiver Dieu. S'il intériorise la voix divine sous le nom d'intention morale — un peu comme Socrate, avant lui, avait intériorisé la voix des oracles — il ne manque pas de dire d'elle : « Elle est celle qui console (le Paraclet) » (*La religion dans les limites*... trad. Gibelin, p. 98). Elle n'est ni amour ni Grâce — et, sur ce point, nous l'avons vu, Kant est loin de nous satisfaire — mais elle est le Saint-Esprit. « L'impératif catégorique peut être considéré par suite comme la voix de Dieu » (*Op. post.*, p. 128) L'auteur des *Proverbes* nous dit de ces commandements divins : « Ecris-les sur la table de ton cœur » (*Prov.* 3 : 3 ; 7 : 3). Kant répondrait : « Ils y sont déjà inscrits. Cherche-les ; tu les trouveras. »

[1] *La religion dans les limites*... IIIe partie, Remarque générale, p. 184. Différente de la bonté légale, la bonté morale, qui seule rend l'homme agréable à Dieu, ne saurait se réaliser progressivement « tant que demeure impur le fondement des maximes ». L'homme ancien ne peut devenir un homme nouveau « que par une espèce de régénération, en quelque sorte par une création nouvelle (*Evangile selon saint Jean* 3 : 5 ; cf. *Genèse* 1 : 2) et un changement de son cœur » (*La religion dans les limites*... Ire partie, Remarque générale, p. 70-71.

un verdict de doute, de mort ou d'annulation [1] ; 3) *l'humanisme religieux*, qui prend appui sur l'homme pour s'élever à Dieu comme à la condition première et nécessaire de toute vue légitime sur l'homme et sur le monde ; 4) *la foi naïve*, qui prend son point d'appui en Dieu pour s'abandonner aux initiatives descendantes de sa Grâce.

Arrêtons un passant dans la rue, et demandons-lui son avis sur cette quadruple distinction. Il est probable qu'il nous répondra, s'il n'a l'esprit prévenu : « L'essentiel n'est pas là ; l'essentiel, c'est de se conduire en honnête homme. » L'intégrité morale lui semblera donc une condition première relativement à toute autre détermination. Oserions-nous lui donner tort ? Il n'est aucun d'entre nous, je crois, qui ne préférerait avoir un père, un fils, un ami vertueux et athée plutôt que croyant et dépravé. Mais une autre question surgit aussitôt : cet *athéisme vertueux* est-il raisonnable, est-il sain ? L'humanité pourrait-elle se maintenir effectivement et indéfiniment dans l'honnêteté sans admettre aucune référence au sacré, au divin ? A cette question, Platon, Descartes et Kant — pour ne retenir que ces trois grands — répondent résolument par la négative [2]. L'athéisme se présente à eux comme la réaction déraisonnable de cet être essentiellement raisonnable qu'est l'homme, comme une annulation du moi par le moi. Pour le premier, l'âme incroyante est victime d'une sédition *(stasis)* qui la retourne contre elle-même [3]. Pour les deux autres, nous l'avons vu, le refus du divin ruine la raison, soit dans son activité théorique et démonstrative, soit dans son activité pratique et morale.

Ainsi la position kantienne bénéficie d'une double caution, celle du bon sens et celle de la philosophie. Elle admet qu'on ne saurait atteindre Dieu sans partir de l'homme ni définir l'homme sans passer par Dieu. Il y a en l'homme quelque chose d'essentiel qui transcende l'homme. Ce « quelque chose », allons-nous à lui ou vient-il à nous ?

[1] Du point de vue des purs négateurs, l'athéisme apparaît comme une forme suspecte de religiosité, comme une croyance qui n'ose dire son nom. Ainsi les marxistes craignent qu'en niant Dieu, on ne persiste à le poser. Dépasser la religion par l'athéisme n'est donc pas suffisant. Il faut encore dépasser l'athéisme lui-même. (Voir, entre autres, JEAN-YVES CALVEZ : *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1956, p. 542 et 552.)

[2] N'oublions pas saint Anselme, dont l'argumentation dite « ontologique » tend à calmer les inquiétudes du croyant philosophe en lui disant : « Tu as raison de croire ; celui qui se contredit, c'est l'autre, l'insensé, l'*insipiens*, qui nie Dieu. »

[3] Cette aberration semble si déraisonnable à l'auteur des *Lois* qu'il cherche à l'expliquer par l'emprise momentanée des sens sur l'esprit des jeunes gens ; un vieil athée paraît à Platon presque impensable : c'est un être bestial *(thèriôdès)*, qui « méprise l'homme ». S'il persiste dans son impiété (en dépit d'une longue incarcération et de fréquentes visites édificatrices), il sera mis à mort et son corps jeté, sans sépulture, hors du territoire (*Lois* X, 888 a, 909 a). Un athée n'est pas un être humain.

C'est là qu'est toute la différence entre l'attitude kantienne et celle de la foi naïve. Mais la question n'a peut-être pas l'importance qu'on lui accorde souvent. Il y a des conversions « par en bas » et des conversions « par en haut ». Toutes paraissent également légitimes, étant admis que l'opération relève toujours de la Grâce, conséquente ou prévenante. Quand l'homme rejoint Dieu à partir de lui-même, c'est toujours, en quelque manière, Dieu qui le saisit. Il importe surtout que le rapport unissant ces deux termes incommensurables ne soit pas fondé sur un malentendu. Or, ce malentendu, nul n'a été plus attentif que Kant à le dénoncer. Il veut une piété « purifiée de ses anthropomorphismes nuisibles », c'est-à-dire une religion qui cesse, une fois pour toutes, de diviniser l'homme et d'humaniser Dieu [1].

Une dernière question se poserait à nous maintenant, mais elle dépasse le cadre de cet article : quelle est, en face du problème de Dieu, l'attitude personnelle de Dostoïevski ? On ne quitte pas un philosophe pour un romancier, même s'ils sont comparables sous le rapport de la grandeur, sans échanger un monde pour un autre. Et pourtant on aurait tort de représenter l'auteur des *Frères Karamazov* comme une sorte d'anti-Kant évangélique. Il serait facile, au contraire, de souligner entre eux plus d'une analogie [2]. C'est en partant de la Terre et du Peuple, en cherchant ici-bas son point d'ancrage, que le grand écrivain tente de s'élever à Dieu. Il descend plus bas encore dans sa quête d'un fondement, jusqu'aux profondeurs souterraines, jusqu'au « sous-sol » de l'âme, pour déclarer à la face du Mal et *parce qu'il y a du mal* : « Donc Dieu existe » [3]. Kant concluait des

[1] Voir, en particulier : *La religion dans les limites*... IIIe partie, 2e sect., Remarque générale. Trad. Gibelin, p. 180-193.

[2] Dostoïevski s'intéressait à la philosophie allemande. Il avait certainement été initié à Hegel par Biélinski, dont l'inflence sur lui fut très forte et survécut même à la rupture de leur amitié (il n'est pas impossible que la figure de l'illustre démocrate révolutionnaire réapparaisse dans celle du grand inquisiteur). A peine sorti du bagne, le 22 février 1854, il écrit à son frère Michel pour lui demander des livres, en particulier la *Critique de la raison pure* de Kant et l'*Histoire de la philosophie* de Hegel.

[3] Dostoïevski distingue entre *Dieu existe*, formule chrétienne, et *Dieu est*, formule hégélienne et progressiste. Témoin ce fragment de dialogue entre Kirilov et l'auteur du récit :

— ... Celui qui vaincra la souffrance et la terreur, celui-là sera lui-même Dieu. Quant à l'autre Dieu, il ne sera plus.

— Donc ce Dieu existe tout de même, d'après vous.

— Il n'existe pas, mais Il est... Celui qui vaincra la souffrance et la peur sera lui-même Dieu. Alors commencera une vie nouvelle, alors paraîtra l'homme nouveau. Tout sera nouveau...

(*Les Démons*, Ire partie, III, 8.)

Et cet autre fragment d'un entretien entre Kirilov et Stavroguine :

— Celui qui enseignera aux hommes qu'ils sont bons, celui-là terminera l'histoire du monde.

(Suite de la note à la page suivante)

insuffisances phénoménales à la nécessité du nouménal. Comme lui, Dostoïevski tente de répondre à cette question : *Comment la religion est-elle possible ?* Mais, pathétiquement, il prend appui sur le scandale de l'injustice et de la misère, voire sur les souffrances d'un seul petit enfant, pour crier à la fois son désespoir et son espoir [1]. L'aspiration religieuse, qui se développe chez Kant à la façon d'une exigence raisonnée et continue, devient ici un élan saccadé et douloureux, une soif inextinguible qui entraîne l'âme *hors* des limites de la raison. Mais un même sentiment les pousse l'un et l'autre à dénoncer comme

(Suite de la note 3 de la page précédente)

— Celui qui l'enseigna, on l'a crucifié.

— Il viendra et son nom sera le Dieu-Homme.

— L'Homme-Dieu.

— Le Dieu-Homme, c'est en cela qu'est la différence.

(*Ibid.*, IIe partie, 1, 5.)

Dans *Les Démons* encore, l'admirable et naïf Chatov, poussant à l'excès la thèse des slavophiles, prétend investir le peuple russe d'une mission eschatologique. Chatov ne croit pas en Dieu, mais en l'avenir de Dieu par le peuple, qui est « le corps de Dieu », qui est « théophore ». Ecoutons-le parler à Stavroguine :

— Je crois à la Russie... Je crois au corps du Christ... Je crois que le second avènement aura lieu en Russie... Je crois... balbutia Chatov hors de lui.

— Et en Dieu ? en Dieu ?

— Je... Je croirai en Dieu.

Fait significatif, cet adorateur du peuple-Dieu est malheureux. Il faudra que sa femme vienne accoucher en sa maison d'un bâtard pour que, soudain, la vraie joie l'illumine et le transporte. Il ne s'agit plus alors d'un progrès, mais d'un miracle : « Voilà qu'apparaît un nouvel être... tel que n'en a jamais créé main humaine, une nouvelle pensée, un nouvel amour... Il n'y a rien de plus grand au monde ! » (*Les Démons*, IIe partie, I, 7, et IIIe partie, V, 6).

[1] *Les Frères Karamazov* V, ch. 4. On pourrait dire de Dostoïevski ce que JEAN LACROIX dit de Kant : c'est un homme religieux sans esprit théologique (voir *supra*). BERDIAEFF (*L'esprit de Dostoïevski*, Paris, 1946, p. 24) déclare à son sujet : « C'est l'anthropologie qui le hante, non la théologie. » ZENKOVSKI (*Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1953, vol. I, p. 464-465, 472, 474-476) remarque de son côté : « Ce n'est pas tant Dieu qui tourmentait Dostoïevski que l'homme. » Bien plus, ajoute-t-il, cette conception de l'homme apparaît « toute pénétrée de l'élément éthique ». L'homme, chez lui, « n'est authentique que par sa vie morale ». Certes, cette vie morale ne se réduit pas aux lois de la nature : elle postule un impératif supranaturel. Mais, précisément, il s'agit d'un impératif, non d'une illumination céleste. L'anthropologie de Dostoïevski, selon Zenkovski, peut se définir comme un « maximalisme éthique » conduisant à une mystique de la Beauté et s'achevant en une mystique du Bien. Dans les *Cahiers du Sud* (1965, nos 383-384), CHARLES CORBET dégage trois étapes dans le développement du romancier : 1) le socialisme des premiers ouvrages « où tout se passe comme si Dieu n'existait pas » ; 2) une période de doute intérieur faisant suite aux années de bagne ; 3) après la publication des *Mémoires dans un souterrain*, une tentative véhémente de réfutation du nihilisme athée au nom d'une éthique religieuse. — Sur la preuve de l'existence de Dieu par le scandale du mal, voir BERDIAEFF, *op. cit.*, p. 92. ZENKOVSKI, toutefois, réagit en soutenant que l'anthropologie de Dostoïevski, plus proche de la doctrine de Rousseau que de celle de Kant, est « centrée sur le bien radical en l'homme » (*op. cit.*, p. 469).

aberrantes les prétentions de l'entendement logique à résoudre les problèmes de l'homme intérieur. Chez Kant, la raison trop ambitieuse se brise sur des antinomies. Chez Dostoïevski, elle suscite en l'homme une instabilité qui le renvoie du bien au mal, du vrai au faux, du rire aux larmes. Les *Mémoires écrits dans un souterrain* sont, à cet égard, un témoignage véritablement prophétique, qui relie Kant à Sartre par Kierkegaard et Nietzsche. Jamais les droits de l'existence subjective n'ont été défendus avec plus de force et d'esprit contre les empiétements de la pensée impersonnelle. Deux plus deux font quatre, c'est fort bien. « Mais ce n'est déjà plus la vie, messieurs ; c'est le commencement de la mort. » Deux plus deux font cinq, c'est parfois « une chose charmante ». L'homme traverse les océans et sacrifie sa vie à deux plus deux font quatre. Mais « où l'homme ira-t-il » en fin de compte ? Et si je préfère deux plus deux font cinq, qui m'en empêchera ? [1]

Ainsi Dostoïevski prolonge Kant dans l'affirmation d'une subjectivité et d'une liberté inconditionnelles [2]. Cette liberté, le grand inquisiteur lui-même sera forcé de la reconnaître et de composer avec elle, puisqu'elle constitue l'être de l'homme. Mais, avec une habileté démoniaque, il saura la réduire à n'être qu'une illusion consolante : il déchargera les hommes de la pénible obligation de choisir eux-mêmes, de cette condamnation à la liberté qui fait leur tourment. En administrateur avisé, il aura choisi pour eux. Les hommes auront le double avantage de continuer à rêver, dans le ciel, un paradis *irréel* tout en habitant sur terre un paradis *vrai*. Dans l'au-delà, ils ne trouveront que la mort ; mais ils se seront éteints doucement, « bercés pour leur bonheur d'une espérance éternelle » [3].

Ce Paradis, Dostoïevski croit de toutes ses forces à sa réalité. Mais, ne pouvant en démontrer l'existence, il y croit un peu à la manière de Kant. Ce qui, dans la philosophie transcendantale, joue le rôle d'une *idée régulatrice* orientant la raison vers une fin nouménale qu'elle ne peut atteindre, se projette dans l'imagination du

[1] De cette tension entre les exigences du monde objectif et les révoltes de l'homme intérieur naissent souvent des situations et des mots d'une irrésistible drôlerie. Sans chercher proprement à faire rire, ou sans toujours y parvenir s'il lui arrive de le vouloir, Dostoïevski reste un des grands auteurs comiques de la littérature universelle.

[2] Nous avons vu que Kant refuse l'attitude du déiste, qui croit en « un Dieu », pour adopter celle du théiste, qui croit en « un Dieu vivant ». Il revient sur cette distinction en écrivant ces lignes remarquables : « La conviction ici n'est pas une certitude *logique*, mais une certitude *morale* ; et, puisqu'elle repose sur des principes subjectifs (le sentiment moral), je ne dois même pas dire : il *est* moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais *je suis* moralement certain, etc. Dieu est *vivant* parce qu'il est *mon* Dieu.

[3] *Les Frères Karamazov* V, ch. 5. Cf. JEAN BRUN : *Cahiers du Sud*, 1965, nos 383-384.

romancier russe sous une *forme onirique*, comme un rêve esthétique et moral d'où le Dieu de la Révélation chrétienne est d'ailleurs absent : vision merveilleuse, qui rappelle aussi bien la communauté des bons sauvages et le « jardin de Julie » chers à Rousseau que l'Eglise invisible et le culte des cœurs évoqués par le philosophe de Kœnigsberg [1].

Un siècle exactement sépare la *Critique de la raison pure* (1781) des *Frères Karamazov* (1880). Dieu est toujours là. Le danger est resté le même : prendre une fiction pour la réalité. Et pourtant le philosophe et le romancier ne combattent pas le même adversaire. Chez Kant, nous l'avons vu, l'illusion consiste à ériger un besoin de l'esprit en objet d'intuition intelligible, à confondre *régulateur* et *constitutif*. Aussi l'auteur des trois *Critiques* s'en prend-il beaucoup moins à l'athéisme, dont il ne devait, d'ailleurs, guère éprouver la menace dans son milieu piétiste, qu'à l'égarement opposé et vraiment universel, celui d'une raison « chimérique » qui prétend prouver Dieu, le définir et vivre « en relations familières et mystérieuses avec lui » [2]. Non que le ciel soit vide. Kant est convaincu du contraire. Mais *le ciel n'est pas un prolongement de la terre*. Au moment de franchir les limites qui nous sont assignées par Dieu, nous devons comprendre qu'« il n'y a plus *pour nous* que le vide » (souligné par Kant) [3].

La fiction que Dostoïevski se sentit appelé à combattre n'habite plus les hauteurs du ciel. Elle s'est installée solidement sur terre et a pris un nouveau nom, celui de *nihilisme*. Elle suscite de vastes mouvements d'opinion en Russie en attendant de s'étendre, sous le nom d'athéisme, à travers le monde. Elle s'incarne en d'impressionnantes figures : Ivan Karamazov, un sensible, un nerveux que Dieu, le Diable, le Doute s'acharneront à torturer et dont les derniers mots, avant de sombrer dans la maladie, seront : « Mais pourquoi, pourquoi tout ce qui existe est-il si bête ? » ; Kirilov, l'avocat d'un athéisme, ou plutôt d'un antithéisme personnel qui a pris pour règle de conduite ces quelques mots : « Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu », et qui paiera cet orgueil de son suicide [4] ; Stavroguine, enfin, le cynique, le glacial,

[1] Voir les trois visions édéniques de l'*Adolescent*, des *Frères Karamazov* (la Confession de Stavroguine) et du *Rêve d'un homme ridicule*.

[2] *La religion dans les limites...* IVe partie, IIe sect., § 2, trad. p. 229, et IVe partie, Remarque générale, trad. p. 261.

[3] *Critique de la raison pure*. Appendice à la Dialect. transc., fin. C'est dans cet espace vide que la « colombe légère » de Platon eut l'imprudence de s'élancer, sans s'apercevoir que « malgré tous ses efforts », elle ne « faisait aucun chemin » (*ibid.*, Introd., III).

[4] *Les Frères Karamazov*, XII, ch. 5. *Les Démons*, III, ch. VI, 2. KIRILOV prétend remplacer l'Homme-Dieu, c'est-à-dire le Christ, par le Dieu-Homme, c'est-à-dire l'Antéchrist (*ibid.*, II, ch. I, 5). Voir BERDIAEFF, *op. cit.*, p. 62, note). Le suicide est l'achèvement normal de ces destinées intérieurement

l'indifférent, le vide, le « serpent subtil », qui finira par se pendre. Supprimer Dieu, soit en lui préférant une image « fabriquée » par l'homme, soit en se mettant soi-même à sa place, ce n'est pas s'affranchir, c'est se perdre [1].

Dieu est Dieu, non une caricature de Dieu suspendue dans le ciel comme une idole (Kant) ou dressée sur terre et jouant à l'antéchrist (Dostoïevski). Mais alors, comment atteindre le *vrai* Dieu ? Ici des divergences apparaissent. Kant attribue à l'homme un pouvoir actif, relativement créateur, orienté dès le départ vers un Absolu sans lequel il n'aurait aucun sens. Il y a de l'*héroïsme* dans cette démarche comme dans celle de Descartes. En revanche, il n'y a aucun héroïsme chez Dostoïevski. Ce que le romancier pose au départ, c'est une forme inconsciente, presque instinctive de *sainteté*, fondée sur l'acceptation, le repentir, le pardon et l'amour. Sonia Semionovna *(Crime et châtiment)*, Sonia Andreievna *(L'Adolescent)*, Markel, le frère du staretz Zossima, ce jeune malade qui demandait pardon aux oiseaux *(Les Frères Karamazov)* et, sur un autre plan, le prince Muichkine *(L'Idiot)* et Aliocha *(Les Frères Karamazov)* se sentent dans la main de Dieu, pénétrés et réchauffés par lui avant même de l'avoir individualisé comme Personne. Leur motif initial n'est pas moral ni théologique, mais il est indubitablement religieux. Quant au paradis auquel ils tendent ou plutôt qu'ils rêvent, ce n'est pas en un rassemblement de bonnes volontés qu'il se réalisera, mais en une communion de *mauvaises volontés régénérées*, à la fois et distinctement perdues et sauvées (un peu comme chez Kierkegaard), à la fois pardonnées et pardonnantes. « Mère chérie, ne pleure pas... la vie est si belle et si joyeuse !... Nous sommes tous en paradis, mais nous nous refusons à le savoir... Chacun

viciées, en même temps qu'un dernier crime. « Le suicide est le plus grand péché de l'Homme, déclare MAKAR IVANOVITCH dans *L'Adolescent* (trad. Pierre Pascal, p. 359), mais le Seigneur en est seul juge. » Kirilov se contredit doublement : en vivant pour mourir et en mourant pour renaître Dieu. — Rappelons que Dostoïevski connaissait l'athéisme par expérience, pour en avoir adopté les thèses dans sa jeunesse. Il fallut les années de détention en Sibérie pour le ramener, sinon à Dieu, du moins au problème de Dieu. Il a dit de lui-même : « Le bagne a tué bien des choses en moi et en a fait éclore d'autres. » Les *Souvenirs de la maison des morts*, qui sont un des plus admirables témoignages humains jamais rendus, constituent à cet égard un document capital. Mais on aurait tort, encore une fois, de croire que l'auteur est parvenu à surmonter ses doutes. Toute son œuvre est une paraphrase bouleversante à ce cri : « Je crois, Seigneur, viens en aide à mon incrédulité » (*Marc* 9 : 24). De Stavroguine, il aurait déclaré qu'il était allé le chercher « dans son cœur ». Et MARC CHAPIRO n'a pas tort d'écrire, à propos d'Ivan Karamazov : « Il est l'anti-moi de Dostoïevski et peut-être son moi le plus profond » (Préface à la traduction des *Frères Karamazov*, Lausanne, 1961, p. 10).

[1] Cette idée d'une « fabrication » de Dieu par l'homme est explicitement développée par KANT (*La religion dans les limites*... IVe partie, 2e sect., § 1, trad., p. 222-223).

de nous est coupable vis-à-vis de tous, et moi plus que tout le monde » (*Les Frères Karamazov* VI, ch. II A).

De là une forme de gaieté ingénue, enfantine qu'on aurait tort d'attribuer aux lois du genre ou de réduire à quelque trait de psychologie. Sa signification est incomparablement plus profonde. « Suis-je athée ou non ? » demande un docteur à Makar Ivanovitch, son malade, « Toi athée ? Non, tu n'es pas athée... tu es trop gai. » [1] En revanche, rien de plus triste, de plus morose et désolé que l'âme des grands pécheurs. Stavroguine n'a aucune chaleur. Il attire par son charme, mais aucun rayonnement ne sort de lui. « Je ne ris jamais », dit-il. Il est effrayant de lucidité [2]. Or la joie n'est pas lucide, mais éblouie : elle tient du ravissement. Partout où elle se manifeste, la joie débouche sur le mystère. Non sur ce mystère éthico-théologique, dont Kant nous dit qu'il est « révélé par la raison » [3], mais sur une obscurité lumineuse qui pénètre l'intimité de l'âme et imprègne l'univers entier. « Vous parlez toujours de « mystère » ; que veut dire « accomplir son mystère » ? — Tout est mystère, mon ami, le mystère de Dieu est partout. Dans chaque arbre, dans chaque brin d'herbe ce mystère est enfermé... Mais le plus grand de tous les mystères, c'est ce qui attend l'âme de l'homme dans l'autre monde. » [4]

Ce n'est pas que la nature soit divine. Le panthéisme et le naturalisme s'intègrent, ici, à une conception résolument théiste ou, si l'on préfère, panenthéiste [5]. L'amour que l'âme éprouve pour les herbes, les oiseaux, les étoiles ne doit pas nous tromper : c'est toujours la Personne divine qui est visée à travers eux. Dostoïevski retrouve ici l'intuition de Malebranche : « l'amour d'estime » qui nous attache

[1] *L'Adolescent*, trad. Pascal, p. 349. « Mes amis, demandez la gaieté. Soyez gais comme les enfants, comme les oiseaux du ciel. Et que le péché ne vous trouble point... Fuyez, mes enfants, cette tristesse. Il n'y a qu'un moyen de salut en ce cas : prends sur toi tous les péchés humains et rends-t'en responsable » (*Les Frères Karamazov*, VI, III G.).

[2] « Stravroguine est toujours lointain... il vit en état de mort intérieure... la vie en lui semble congelée », note GUARDINI (*op. cit.*, p. 208-254). On ne peut s'empêcher de retrouver dans cet être de glace et de dureté l'équivalent individuel du « palais de cristal » de la logique pure et de la science positive évoqué dans les *Mémoires écrits dans un souterrain*. En langage moderne, Stavroguine, qui dut être interné, est un schizophrène. Et pourtant quelque aspiration subsiste en lui ; aussi se confessera-t-il à Tikhone. Malheureusement, cette confession, fondée sur le cynisme et la vanité, ne saura le redresser (voir GUARDINI, *op. cit.*, p. 249-252). Le personnage le plus vil des *Démons*, et peut-être de toute la littérature, c'est Pierre Stepanovitch. Celui-ci n'est pas un serpent mais un scorpion, une limace qui suinte la bassesse et le mensonge. Il échappe à l'angoisse et au doute... par en dessous, et semble assez content de vivre. Si, par quelques traits, Stavroguine fait penser à Macbeth, c'est à Iago qu'on pourrait comparer Pierre Stepanovitch.

[3] *La religion dans les limites*... IIIe partie, Remarque générale, trad., p. 187.

[4] *L'Adolescent*, trad. Pascal, p. 332-333.

[5] ZANDER, *op. cit.*, p. 80.

relativement aux créatures n'est légitime que s'il se prolonge en un « amour d'union » que nous devons au seul Créateur.

* * *

Si Dieu n'existe pas... Comment Kant et Dostoïevski auraient-ils achevé cette première hypothèse ? On peut affirmer sans risque d'erreur qu'ils auraient déclaré : « Alors plus rien n'a de sens, ni l'exigence morale ni les élans du cœur. » Et cette seconde hypothèse : *Si nous ne pouvons plus croire en Dieu...* ? Leur commune réponse aurait été sans doute : « Commencez par le commencement, par cette exigence intérieure qui est l'absolu fait à votre mesure. Vous vous ouvrirez ainsi à cette autre Exigence, qui est le vrai Commencement et n'a cessé, dès le début, de lutter en vous contre vous-mêmes et pour vous-mêmes : la Grâce. » [1] Exigence de l'impératif moral, chez Kant, exigence du repentir, de l'amour et du pardon chez Dostoïevski [2].

Cette position — celle du philosophe et celle du romancier — est-elle vraiment chrétienne ? Elle l'est « profondément », répond Jean Lacroix à propos de Kant. « Je n'en connais pas qui le soit davantage », répond Berdiaeff au sujet de Dostoïevski [3]. Ces déclarations sembleront excessives à certains, et l'on me pardonnera de ne pas prendre ici position sur un problème aussi grave. Mais qu'on me permette de rappeler avec l'apôtre Paul, en guise de conclusion, que des ministères, des « charismes » divers nous sont attribués par Dieu et que nul d'entre nous — fût-il le plus grand penseur ou le plus grand écrivain — ne représente à lui seul le « corps entier » [4]. Est-il interdit de croire, d'imaginer que dans le ciel, où « plusieurs demeures » nous sont réservées — que ce ciel soit nouménal, onirique ou apocalyptique, peu importe — Kant et Dostoïevski se sont rencontrés et conversent ensemble ?

RENÉ SCHAERER.

[1] Ecoutons le staretz Zossima parler aux visiteurs qui implorent son assistance : « Pardonne en ton cœur... Si tu te repens, c'est que tu aimes. Et si tu aimes, tu seras déjà à Dieu. » — « Essayez d'aimer votre prochain activement, sans cesse. Et, à mesure que vous progresserez dans l'amour, vous vous convaincrez que Dieu existe et que l'âme est immortelle. » — « Fuyez tout mensonge, particulièrement vis-à-vis de vous-même... n'ayez jamais peur de votre propre faiblesse... Vous atteindrez soudain le but et verrez clairement s'étendre sur vous la puissance miraculeuse du Seigneur... » (*Les Frères Karamazov* II, ch. IV).

[2] Cette méthode qui, refusant de s'établir d'emblée dans la Transcendance, prend son appui dans une évidence intérieure si essentielle et si contraignante qu'elle appelle invinciblement une réponse venue d'ailleurs et de plus haut, est la méthode d'*immanence*. Elle apparaît chez saint Augustin et se retrouve chez saint Thomas et chez Pascal, avant de figurer au centre de la pensée de Maurice Blondel.

[3] JEAN LACROIX, *op. cit*, p. 87 ; BERDIAEFF, *op. cit.*, p. 228.

[4] I Cor. 12 : 14-30 ; Ephés. 4 : 11-13.