

Importance de la philosophie religieuse de Kant pour l'apologétique

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379175>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IMPORTANCE
DE LA
PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE KANT
POUR L'APOLOGÉTIQUE ¹

L'essentiel dans la conception religieuse de Kant c'est la relation qu'il établit entre la religion et la morale. C'est un essai, en prenant pour point de départ des prémisses morales, de reconstruire non-seulement les faits fondamentaux de toute religion, mais encore de redonner aux doctrines spécialement chrétiennes une valeur morale.

Cette reconstruction était indispensable chez Kant, parce que préalablement, dans la *Critique de la raison pure*, toutes ces vérités-là avaient été dépouillées de leur valeur théorique comme sciences. Il n'y a point de connaissance spéculative en dehors du domaine de l'expérience ; nous n'avons aucune certitude spéculative de l'existence d'aucune chose en dehors du domaine de l'expérience, pas même de celle de notre propre âme. Mais il y a une certitude pratique qui atteint plus loin que la simple sphère empirique. Qu'est-ce à dire ? Il y a *certitude*, voilà l'essentiel. Peu importe au fond la voie théorique ou pratique, par laquelle on obtient cette certitude, l'important c'est qu'elle est bien un fait incontestable. Car du moment où il y a certitude, il faut bien que l'intelligence ait concouru à la créer, que cette certitude s'appuie d'ailleurs sur des faits d'expérience théorique ou d'expérience pratique. D'après Kant lui-même la raison théorique nous laisse en chemin : sans pouvoir arriver à des négations déterminées, elle

¹ *Die religionsphilosophische Anschauung Kants, in ihrer Bedeutung für die Apologetik.* Antrittsrede, gehalten beim Antritt des akademischen Lehramts in Basel, den 6. November 1873, von Julius Kaftan, Lic. théol., Dr phil.

admet des lacunes, justement sur les articles où la certitude acquise par des moyens pratiques arrive pour combler le vide. Qu'est-ce donc qui nous empêche d'admirer dans cette coïncidence une disposition intentionnelle de tout l'organisme intellectuel de l'homme et d'y voir une nouvelle preuve en faveur de la vérité de la conception générale? Nous pouvons donc négliger la ligne de démarcation que Kant a tracée avec tant de soin entre la certitude acquise par la voie théorique et celle obtenue par des procédés pratiques. L'important, c'est que, d'après Kant, l'homme obtient par la raison pratique des convictions dans un domaine où la raison théorique ne saurait atteindre. C'est ainsi que nous arrivons à la certitude de trois grandes vérités qui se tiennent de fort près, se complètent et se soutiennent : la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu.

Quand nous disons que la haute importance apologétique de Kant consiste dans les rapports qu'il a établis entre la morale et la religion, il faut bien s'entendre. Sa théorie est aussi précieuse que sa pratique laisse à désirer. Il est en effet le père de cette maxime plus populaire que jamais : l'essentiel c'est la morale! pourvu qu'on ait mené une vie morale, Dieu ne s'inquiètera pas du reste! Toutefois si Kant est tombé dans l'erreur grave qui consiste à dissoudre la religion en morale, il ne faut pas oublier l'immense mérite qu'il a eu d'unir de la façon la plus étroite la religion et la moralité.

Mais, dira-t-on peut-être, qu'y a-t-il donc là de si nouveau, de si méritoire? Chaque religion n'a-t-elle pas prétendu faire de même? Sans contredit. Néanmoins le rapport n'est pas toujours fixé de la même manière. L'originalité de Kant consiste à avoir placé ces deux facteurs, la religion et la morale, sur une *même ligne continue*. L'élément moral est à la vérité celui qui possède la plus haute valeur en religion, mais il n'est pas d'une façon immédiate l'élément religieux, il y conduit seulement. D'un autre côté l'élément religieux est quelque chose qui peut être conçu séparément, et de tout temps dans le monde il a existé ainsi, mais dans la règle il n'en vient jamais là, sans la présupposition morale : dans l'état normal la reli-

gion ne se trouve jamais chez un homme, sans que celui-ci y ait été conduit par une évolution morale, par ce que Kant appelle la raison pratique. Le problème religieux est éminemment une question morale, la conviction religieuse est, dans sa plus intime essence, une conviction morale; elle provient de la conviction morale, elle est déterminée par elle, non-seulement dans ses émotions subjectives, mais encore dans l'élément scientifique auquel elle aspire et auquel elle doit aspirer. C'est là ce qu'il y a d'éminemment important dans la philosophie religieuse de Kant, c'est là ce qui, surtout de nos jours, lui donne une grande valeur apologétique.

N'en doutons pas un instant, c'est bien de la même manière que la Bible elle-même fixe les rapports entre la religion et la moralité. Qu'on suppose le péché de moins et le christianisme n'aurait plus de raison d'être. C'est là ce que chaque chrétien reconnaîtra; telle est aussi la conception des grands faits divins et de leur connexion avec le cours du monde. Rien ne saurait transformer l'homme fier et orgueilleux en chrétien humble, si ce n'est la connaissance de son propre péché et de sa culpabilité personnelle. Quand on se sent repris dans sa conscience, lorsqu'on est hors d'état de se soustraire au labyrinthe des pensées qui s'accusent et s'excusent, alors on sent se réveiller en soi une faim et une soif de la justice qui sont apaisées par le salut chrétien. D'autre part, c'est parce que le péché était déjà dans le monde, que le Fils de Dieu est devenu homme, que Dieu a été en Christ réconciliant le monde avec soi. C'est là un fait que tous les chrétiens confesseront, et de plus il est évident que c'est bien ainsi que les choses doivent être comprises. Les hommes étrangers au christianisme n'en jugent pas autrement. Qu'on supprime le dogme du péché de la doctrine chrétienne, celle-ci cesse par le fait même d'exister. Le christianisme et la grâce sont sortis du judaïsme et de la loi. Ce n'est pas accidentellement que l'Ancien Testament avec sa loi divine, et la doctrine de Kant avec son impératif catégorique ont de si étroites affinités. Les deux points de vue sont semblables avec cette différence que l'ordre des facteurs est interverti; l'Ancien Testament fonde le respect de la loi sur

l'autorité divine; Kant au contraire fait reposer la foi en Dieu sur le respect de la loi. La raison profonde de l'affinité du judaïsme et du criticisme tient à ce qu'ils prennent leur source dans une même façon de concevoir les rapports de la religion et de la moralité. On ne reproduit pas fidèlement les enseignements du Nouveau Testament, quand on prétend qu'ils se mettent au-dessus de ce point de vue et surtout l'apôtre Paul. La distinction entre la religion de la loi et celle de la rédemption, comme deux degrés spécifiquement différents de religion dont la première aurait été abolie dans la seconde, appartient à la théologie moderne et nullement au Nouveau Testament et à saint Paul. Pour l'apôtre des gentils la religion de la loi n'est pas la présupposition subjectivement nécessaire de la religion de la rédemption, mais la valeur réelle de la loi réellement donnée de Dieu est la présupposition objective, sans laquelle il n'y aurait point de rédemption. Les deux ne se distinguent pas comme deux degrés l'un supérieur, l'autre inférieur; les deux sont sur la même ligne de l'économie divine qui les traverse. Sans doute la loi est abaissée en présence de la prédication chrétienne de la grâce, l'éclat de l'ancienne alliance qui n'est que passager doit s'évanouir devant la gloire de la nouvelle qui dure éternellement, mais tout cela a lieu parce que la première atteint son but dans la seconde. Cependant la première n'est pas moins toujours déterminée avec une nécessité objective par la seconde, et dès qu'on se représente la loi comme n'ayant dans aucun cas de valeur pour le chrétien, le christianisme perd aussitôt sa dignité et son nerf. Il est donc étrange de dire que dans la doctrine de la justification saint Paul présente la vérité chrétienne sous une forme empruntée au point de vue légal. Comme s'il s'agissait de désigner simplement une forme et son facteur nécessaire dans la vérité chrétienne de même que dans l'Écriture! Aussi que nous consultations l'expérience des chrétiens et les confessions de foi, l'Ancien et le Nouveau Testament, partout nous trouvons ces rapports entre la moralité et la religion qui constituent le trait essentiel de la philosophie religieuse de Kant.

Cette conception est de la plus haute importance quand il

s'agit de défendre le christianisme contre des systèmes qui le renversent de fond en comble, justement parce qu'ils ont méconnu les vrais rapports entre la religion et la moralité.

Schleiermacher et Biedermann dans leurs dogmatiques établissent une très étroite connexion entre la religion et la morale, mais le rapport est spécifiquement différent que chez Kant. Chez le sage de Königsberg, la religion et la morale ne se confondent pas, elles demeurent distinctes, mais aussi étroitement unies que possible et sur la même ligne. Schleiermacher, lui, fait de la religion un moment, une phase de l'évolution de la vie morale. C'est ce qui ressort moins de sa *Dogmatique* que de sa *Morale* et de ses *Discours sur la religion*. Dans la *Morale*, la religion est présentée comme un des quatre domaines de l'activité morale, celui du sentiment. Mais il est juxtaposé aux trois autres, n'en étant pas déterminé et ne les déterminant pas à son tour. Dans les *Discours* il est même dit que la pureté de l'action morale serait troublée dès que celle-ci dépendrait de mobiles religieux. Schleiermacher a donc reconquis pour la religion tout un domaine spécial, mais à condition qu'elle n'en sorte pas. L'homme, à la vérité, est un, et par conséquent il y a entre les quatre sphères une action réciproque dans chaque moment de vie intense. Toutefois il ne s'agit pas de savoir s'il y a action réciproque, mais bien si, de part et d'autre, il y a détermination propre. Ce n'est pas le cas chez Schleiermacher pour la religion. La religion est déjà un élément moral par elle-même, une sphère morale à côté des autres qui ne doit pas importuner les autres, ni être importunée par elles.

On dira sans doute que Schleiermacher a exposé la morale chrétienne et on conclura qu'en le faisant il ne peut avoir manqué d'assigner une influence déterminée à la religion sur la morale. La conclusion est vraisemblable, mais trop hardie. En effet il faudrait qu'il fût préalablement établi, non-seulement que Schleiermacher nous a donné une morale chrétienne, mais encore que celle-ci est possible en partant de ses prémisses. Or elle ne l'est pas, dans le sens où il la donne. Car il aurait dû insister sur l'idée que sa manière de concevoir

la morale est tout à fait particulière et spéciale ; tout aussi possible à chacun des autres points de vue ; qu'elle ne peut par conséquent avoir rien d'absolu et de définitif ; qu'il est indispensable que la dialectique la dépouille constamment de ce qu'elle a d'exclusif pour la ramener sans cesse dans le grand courant. Mais c'est là ce qu'il n'a pas fait, c'est là un des points dans lesquels sa personnalité profondément chrétienne a triomphé du dialecticien pénétrant. Dans la conception générale de Schleiermacher, il n'y a place ni pour un point de départ que la religion trouverait dans la morale, et c'est justement de cela qu'il s'agit ici, ni pour une influence déterminée que la religion exercerait sur la morale. Les deux cas sont exclus par les rapports qu'il établit entre la religion et la morale : il les rapproche trop puisqu'il présente la religion comme un moment, une phase dans l'évolution morale, ce qui fait qu'elles cessent ensuite d'avoir rien en commun.

Biedermann prend le contrepied : la morale n'est plus qu'un moment, une phase de la religion. Ce n'est pas à dire qu'il conserve la religion d'une manière extérieure, comme une mosaïque composée de plusieurs pièces de rapport parmi lesquelles l'action morale. Il conçoit bien plutôt la religion et chaque phase religieuse dans l'homme comme une unité inséparable. Mais lorsque l'esprit d'analyse entreprend de désagréger ces faits composites pour voir tout ce qui y est contenu, il trouve comme un des facteurs la conscience. On insiste d'autant plus sur l'idée que la conscience est un phénomène religieux qu'elle est présentée comme le plus caractéristique de tous les phénomènes religieux. C'est par elle qu'on explique avec prédilection l'essence de l'évolution religieuse, dans toutes les phases qu'elle est appelée à traverser. Or la conscience est la racine de la morale en l'homme, ce qu'un homme fait de moral est en rapport très étroit avec la conscience, et, au sein de la perversion morale, la conscience élève hautement sa voix comme l'avocat infatigable de la mission morale de l'homme. On ne peut présenter la conscience comme partie intégrante de la religion et d'un autre côté présenter l'action morale comme à part, autonome

et n'ayant rien à faire avec la religion. Du moment où la conscience est un des facteurs nécessaires de la religion toute la vie morale en constitue nécessairement le domaine. Et voilà pourquoi Biedermann après avoir fait de la conscience un des éléments de la religion fait aussi rentrer la morale dans le même domaine. Qu'on se garde bien d'applaudir et de voir là la manière chrétienne de comprendre les choses. Il semble en effet que la religion plongée dans l'élément moral sera unie avec lui de la manière la plus étroite, tandis que c'est le contraire qui a lieu. La religion est ainsi privée de son caractère moral. Elle possède l'élément moral en elle-même, mais elle n'est plus elle-même quelque chose de moral, on arrive infailliblement à ne plus voir dans la religion qu'un simple élément métaphysique de l'essence de l'homme. Et c'est bien là réellement ce qui a lieu chez Biedermann. L'homme seul, dit-il, a de la religion, mais tout homme en a, parce que tout homme normal arrive à la vie de l'esprit, et lorsqu'il renie la religion, il ne fait que la renier ou plutôt c'est par religion qu'il proteste contre une religion déterminée. La religion est une partie inséparable de l'essence humaine, c'est un caractère purement métaphysique de l'homme n'ayant rien à démêler avec la morale. On le voit, bien que dans un sens opposé, chez Biedermann, comme chez Schleiermacher, les rapports les plus étroits sont établis entre la morale et la religion. Mais l'arc est trop tendu ; elles se séparent bientôt.

C'est Kant qui représente la manière chrétienne de comprendre les rapports de la morale et de la religion. Ce n'est qu'au point de vue du christianisme que la question du facteur objectif dans le criticisme devient un des points fondamentaux en dogmatique. Dans les deux autres points de vue, ce n'est plus qu'une question de second ordre, qui a une portée non plus religieuse, mais simplement scientifique. Le salut tel qu'il est annoncé par l'Écriture, tel qu'il a été admis par toute l'église chrétienne, tel qu'il est devenu une réalité historique au moyen d'un acte divin unique qui a interrompu le cours naturel des choses, voilà ce qui dépend de la manière de comprendre les rapports entre la morale et la religion. Si

on pouvait se convaincre que Kant a bien compris les choses, chacun se trouverait en possession, au milieu de nos controverses théologiques, d'une pierre de touche pour voir si ses convictions sont encore chrétiennes.

Ceux qui en lisant la dogmatique de Schleiermacher, ne peuvent y trouver la formule complète de leur foi chrétienne, feront surtout des objections contre la place qu'il assigne à l'élément objectif dans le christianisme. Ce n'est pas là, diront-ils, le salut tel que Dieu l'a préparé pour le monde dans la personne de Christ. Cette opposition contre Schleiermacher s'accusera d'autant plus fortement à mesure qu'on reconnaîtra que ce qu'il dit de vrai sur le caractère objectif du christianisme, ainsi que sur la sainteté parfaite de Jésus, ne découle nullement de ses prémisses. D'après le point de départ de Schleiermacher, l'élément objectif vient tout à fait en seconde ligne. L'essentiel c'est la piété chrétienne, et dans la dogmatique il est surtout question de la forme chrétienne que cette piété a prise, de la manière dont elle a été produite en nous, par le fait de notre position dans l'église chrétienne. La dogmatique de Schleiermacher est une description des diverses phases pieuses que notre âme traverse. Ce que cet ouvrage dit de Dieu et des choses divines, n'est que le reflet objectif du sentiment religieux subjectif. La dogmatique décrit aussi ce côté objectif en vue d'y trouver une nouvelle pierre de touche pour s'assurer si les phases correspondantes de la piété ont été exactement dépeintes. La doctrine chrétienne fait tout autrement: elle place en première ligne l'élément objectif, les actes de Dieu en vue du salut. L'esprit humain une fois donné, il ne résulte pas de chaque sentiment pieux une certaine conception de Dieu et de ce qu'il a fait, de la vérité métaphysique, de laquelle l'homme pieux n'aurait nullement à se préoccuper. C'est précisément le contraire qui a lieu, et c'est parce que ces actes de Dieu en vue de la rédemption sont objectifs, une vérité métaphysique, que la piété chrétienne est devenue possible par leur moyen.

Comment se fait-il que tout en maintenant des idées si opposées à celles de l'Évangile, Schleiermacher ait cependant pu

réclamer, et cela non sans une forte apparence de vérité, pour sa dogmatique le titre de chrétienne? Au lieu de déterminer, comme Kant, les rapports entre la moralité et la religion, de façon telle que le problème religieux est avant tout moral, et que dans le christianisme il s'agit en tout premier lieu des besoins moraux fondamentaux de la nature humaine, il ne voit dans la religion qu'un moment, une phase de la vie morale. Qu'en résulte-t-il? Il va de soi que, dans toute religion, et aussi dans le christianisme, il s'agit avant tout de l'activité humaine, et, dans le cas spécial du sentiment pieux, et non de la satisfaction d'un besoin vraiment réel, exigeant une réalité. Ayant mal défini les rapports entre la moralité et la religion, il en vient dans sa *Dogmatique* à présenter l'essence du christianisme d'une manière entièrement fautive. En effet il a déclaré que l'essentiel, le principal, l'élément objectif est chose indifférente: les questions qui s'y rapportent ne sont plus religieuses, mais simplement scientifiques.

Ce n'est pas là le reproche qui peut-être adressé à la *Dogmatique* de Biedermann. Il se préoccupe réellement de l'élément objectif dans la religion et dans le christianisme. Au point de vue des principes, d'après lui, l'élément objectif est le premier; il ne peut repousser avec trop de force l'idée de ceux qui ne savent voir dans la religion qu'une détermination exclusivement subjective du sentiment. Il accorde également que la vérité chrétienne est parvenue dans la dogmatique ecclésiastique à une systématisation correspondant à la vérité religieuse. Ce n'est pas à dire que cette dogmatique ecclésiastique ne soit qu'à l'usage des esprits non cultivés, tandis que le savant pourrait s'en passer. Il en est tout autrement: les docteurs, eux aussi, ont besoin de posséder la vérité religieuse sous cette forme. La religion implique, d'une façon immédiate, que l'homme religieux doit comprendre le facteur objectif comme il a été compris dans le christianisme; il faut que les diverses phases de l'évolution religieuse se fixent dans des faits historiques concrets, comme par exemple le péché, dans le fait de la chute, l'union de Dieu et de l'homme dans l'incarnation de Dieu en Christ ayant lieu à un moment déterminé du temps. Il en a

toujours été ainsi et, d'après Biedermann, il en sera toujours de même. C'est là un point qu'il n'entend nullement attaquer. Mais cette conception religieuse de l'élément objectif en religion contient-elle seulement la vérité métaphysique, ou est-elle la vérité métaphysique ? C'est là une tout autre question. Nous passons avec elle du domaine de la religion dans celui de la science. Dans le premier règnent les préoccupations religieuses ; la pensée est autonome dans le second. En y regardant de plus près, on découvre que la manière religieuse immédiate de comprendre l'élément objectif dans le christianisme ne saurait se justifier aux yeux d'une science rigoureuse. C'est tout simplement une conception correspondant au point de vue de la représentation qui est celui de la conscience ordinaire. La mission de la science consiste à se débarrasser de la forme de la représentation pour arriver à donner à la vérité son expression rationnelle. Telle est la tâche que la dogmatique est appelée à accomplir à l'égard de la vérité chrétienne. Il est bien vrai que dans les propositions abstraites qui se dégageront de ce travail, le chrétien ne retrouvera jamais le vivant contenu de sa foi. Il ne manquera pas de protester en maintenant que ces résultats-là ne sauraient être la forme adéquate, définitive, le noyau proprement dit de la vérité. Reste à savoir s'il a le droit de protester ainsi. Ne doit-il pas se contenter de la concession que sur le terrain immédiat de la vie religieuse il se meut nécessairement dans le domaine des représentations : qu'il n'est pas seulement permis, mais ordonné, quand on est engagé dans cette phase-là, de réclamer cette forme de la vérité et non pas une autre ? A-t-il le droit d'intervenir, avec ses besoins pratiques, dans un domaine où règne la pensée autonome ?

Nous ne cacherons pas que nous avons des objections d'une nature plus générale contre l'autonomie de la raison ; que nous n'avons pas en celle-ci une confiance aussi absolue que Biedermann. Mais ce n'est pas de cela qu'il est ici question. Nous dirons seulement que cette protestation du chrétien contre de telles formules de la vérité chrétienne a un accent moral incontestable. En effet, voici quel en est le fondement : si la rédemption n'était pas aussi objective, autant un fait historique que le

péché, que mon péché, elle ne serait nullement pour moi ce qu'elle est, l'ancienne, mais nullement vieillie, démonstration de l'apôtre : si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine et vous êtes encore dans vos péchés. C'est justement là ce que Biedermann a méconnu ! Ce qui donne à l'opposition contre la dogmatique de Biedermann sa saveur religieuse, ce n'est pas l'attachement, en tout cas injustifiable à des idées courantes devenues précieuses. Ce n'est pas non plus une fausse conséquence de la nécessité (admise par Biedermann), pour le sentiment religieux de maintenir le point de vue de la représentation, mais ce sont les besoins religieux les plus fondamentaux qui réclament non pas la première objectivité venue, mais justement celle que la sainte Ecriture annonce. Faute de concevoir les rapports de la moralité et de la religion comme le réclame le christianisme, parce qu'en faisant de la moralité un élément de la religion il dépouille celle-ci de son caractère moral, Biedermann en vient à ne voir qu'un problème scientifique dans la question de savoir quel est le rôle de l'élément objectif en religion, tandis qu'il s'agit en réalité d'un fait religieux, moral, au sens le plus relevé du mot. Voilà pourquoi aussi l'opposition contre la *Dogmatique* de Biedermann renversant de fond en comble le christianisme ne cessera jamais de se faire entendre.

Lorsqu'on détermine convenablement les rapports entre la moralité et la religion, comme la chose a lieu chez Kant, du moins pour les traits décisifs et fondamentaux, il en résulte deux conséquences. D'abord que l'élément objectif est le premier dans le christianisme, et ensuite que la question de déterminer la nature de cette objectivité n'est pas exclusivement scientifique, mais en tout premier lieu religieuse, morale. Un dernier mot pour montrer qu'il en est bien ainsi, que le caractère moral du christianisme et des convictions chrétiennes exige qu'une certaine objectivité déterminée soit une vérité métaphysique. Les preuves que Kant avance en faveur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme témoignent déjà dans ce sens. Lui, qui ne voit dans tout le monde réel qu'un phénomène, qui nulle part ne peut découvrir la chose en soi, il a cependant trouvé un point dans le monde réel, où le phéno-

même disparaît et où l'essence commence à poindre. Et ce point ferme c'est la conscience morale de l'homme. Il est tellement certain d'avoir affaire ici avec la chose en soi, que tout ce qu'il réussit à rattacher à elle, cela dépassât-il les limites de l'expérience possible, cesse d'être une hypothèse pour devenir un postulat de la raison pratique, une certitude pratique. Et il doit bien en être ainsi. Il faut que la moralité soit en elle-même ce qu'elle est pour nous ou qu'elle ne soit pas; car elle n'existe que dans ce qu'elle est pour nous. On peut décider comme on voudra la question des phénomènes et de la chose en soi, celui qui reconnaît la réalité du domaine moral en général, celui-là ne peut s'empêcher de faire un pas de plus et de reconnaître qu'ici nous nous trouvons en présence de l'essence des choses. C'est la même prétention qu'élèvera tout ce qui est intimement uni à la moralité comme l'expérience chrétienne du salut. Ou bien elle n'existe pas, ou du moins elle ne devrait pas exister, ou bien nous ne nous trouvons plus avec elle dans un cercle de représentations exclusivement subjectives; mais en face d'une objectivité correspondant à la vérité métaphysique. Quand on aura réussi à faire admettre généralement ce point-là, toute conviction religieuse qui s'en écartera sera conduite à renoncer à la prétention d'être chrétienne. En second lieu, quiconque prend le problème moral au sérieux, quiconque a encore faim et soif de la justice, se sentira mis en demeure de chercher la satisfaction de ses besoins moraux non pas dans les premières idées venues, qui peuvent porter la livrée du christianisme, mais dans l'Évangile tel que la sainte Écriture l'annonce et que l'église le proclame.

Telle est l'importance de la philosophie religieuse de Kant pour l'apologétique. Je ne puis m'empêcher de penser qu'il s'agit en tout ceci de l'antithèse fondamentale du jour sur le terrain théologique. Suivant le parti qu'on prend au sujet de l'élément objectif dans le christianisme, suivant qu'on admet ou non qu'il est le premier et qu'il a cette réalité objective que l'Évangile annonce, on répudie définitivement ou on accepte cette conception chrétienne irrémédiablement incompatible avec ce que l'on appelle la conception moderne. J.-F. ASTIÉ.
