

Religion rationnelle et religion révélée : l'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant (avec un aperçu sur son dépassement chez Hegel et Schelling)

Autor(en): **Schüssler, Ingeborg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **62 (2012)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514890>

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.

RELIGION RATIONNELLE ET RELIGION RÉVÉLÉE

L'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant (avec un aperçu sur son dépassement chez Hegel et Schelling)

INGEBORG SCHÜSSLER

Résumé

Kant distingue la religion rationnelle universelle des religions historiques révélées et la considère comme leur noyau. Le représentant éminent en est la religion chrétienne qui est la plus rationnelle. Elle doit en effet sa structure trinitaire à la philosophie platonicienne développée par le néoplatonisme et le platonisme chrétien. Dans la tradition antique et médiévale, la foi chrétienne relève de la $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$. À l'époque moderne, cette foi "théorique" semble une «foi d'église» vide et dogmatique. Kant la révolutionne en la fondant sur la raison pratique morale du sujet moderne certain de soi. Concevant le Dieu trinitaire par rapport à ce qu'il est pour nous dans notre vie pratico-morale, il laisse ce qu'il est en soi (sa nature), comme accessoire, à la religion révélée "théorique" – ouvrant par là le divorce entre certitude et vérité de la religion. Hegel et Schelling conçoivent alors Dieu comme l'Absolu certain de soi et englobant qui se révèle «en soi» dans l'histoire du monde et «pour soi» dans les religions révélées.

§ 1. *Remarques préliminaires : religion rationnelle et religion révélée selon Kant*

Dans la «Préface» à la première édition (1793) de *La religion à l'intérieur des limites de la simple raison*, Kant dit de manière programmatique :

[...] une religion qui déclare sans scrupule la guerre à la raison sera à la longue incapable de se maintenir contre elle.¹

¹ «[...] eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg erklärt, wird es auf die Dauer nicht gegen sie aushalten». I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, erste Auflage 1793 ; zweite vermehrte Auflage 1794. Nous citons le texte allemand d'après l'édition de la Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VI, p. 3-201, sous le sigle *Rel.*, *AK VI* en ajoutant le numéro de la page. E. KANT, *La religion à l'intérieur des limites de la simple raison*, 1^{er} éd. 1793, 2^e éd. augmentée 1794, trad. A. Philonenko, in : E. KANT, *Œuvres philosophiques*, III, *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 9-242, que nous citons sous le sigle *OP III* en ajoutant le numéro de la page. Nous renonçons à indiquer nos modifications de la traduction. *Rel.*, *AK VI*, p. 10 ; *OP III*, p. 23.

Si la religion rejette la raison, elle ne pourra donc pas se maintenir. La raison l'emportera et la religion disparaîtra. Mais la raison n'est pas seulement inévitable à la religion, elle est, selon Kant, le *noyau* de toute religion². La raison étant universelle, Kant distingue en effet la «*religion rationnelle*» «*universelle*», d'une part, et les «*religions révélées*», «*historiques*» d'autre part, soit les religions qui se fondent sur la *révélation* historique de Dieu par certains *faits (facta)* qui peuvent être soit des actes, par exemple des miracles, soit des paroles et, avant tout, la parole de Dieu conservée dans les *Saintes Écritures*. Or ces religions révélées doivent contenir elles aussi la religion rationnelle sans quoi elles ne seraient pas des «religions» véritables³. C'est en effet le «système *a priori* de la religion», parfaitement rationnel, qui constitue selon Kant la «religion proprement dite» (*eigentliche Religion*)⁴, de sorte que toute religion, pour en être une, doit bien comporter la religion rationnelle. Et Kant d'alléguer encore un argument *e contrario*: si une personne prétendait avoir une «religion» qui ne comporte pas la religion rationnelle, on aurait alors soit «deux religions» (la religion révélée *et* la religion rationnelle *a priori*) dans cette *seule et même* personne (ce qui serait «absurde») soit un mélange occasionnel de ces deux religions (qui à peine mélangées «se sépareraient» pourtant aussitôt)⁵. Toute religion (révélée) comporte donc nécessairement la religion rationnelle, de sorte qu'il est possible de la réduire à son noyau rationnel.

La question est toutefois de savoir *quelle est la raison* qui constitue le noyau de toute religion. Ce n'est pas, selon Kant, la raison théorique, mais la raison *pratique morale*. Kant fonde donc la religion sur la raison pratico-morale, soit sur la *loi morale de la liberté*, inhérente à celle-ci. Par là il accomplit une *révolution* de l'essence de la religion qui était jusqu'ici primordialement fondée sur la raison *théorique*. Mais la *structure fondamentale* de la religion – et il s'agit ici en particulier de la *religion chrétienne* qui représente selon Kant de façon éminente la religion rationnelle⁶ – se maintient dans cette révolution. Car cette structure relève déjà originellement de la *raison*. Quelle est donc cette structure fondamentale rationnelle ? D'où provient-elle ? Le terme «raison» l'indique.

² Kant compare le rapport entre la religion révélée et la religion rationnelle à celui de deux «cercles concentriques», dont l'un (représentant la religion révélée) constitue la «sphère plus large» et l'autre (représentant la religion rationnelle) la «sphère plus étroite». *Rel.*, AK VI, p. 12; *OP* III, p. 25. Cf. aussi *Rel.*, AK VI, 153-157; *OP* III, p. 183-187.

³ *Ibid.*

⁴ *Rel.*, AK, VI, 13; *OP* III, p. 26.

⁵ *Ibid.*

⁶ Kant le montre en distinguant le christianisme du judaïsme et en relevant que le premier est né du dernier à une époque où la *philosophie grecque* avec ses notions *morales* s'est déjà répandue dans le peuple juif. *Rel.*, AK VI, p. 127 sq; *OP* III, p. 155 sq.

§ 2. La structure fondamentale de la religion rationnelle et son origine dans la philosophie platonicienne, le néoplatonisme et le platonisme chrétien

Depuis Platon, la raison (νοῦς) est en effet la faculté susceptible d'accéder à ce qui est au sens propre du terme, soit les idées suprasensibles, impérissables, divines, et de les connaître sur le mode de la θεωρία, littéralement : la «contemplation du divin»⁷. La structure fondamentale de la religion chrétienne relève donc originellement de cette raison «théorique» : elle est d'ordre platonisant. Comme on sait, Platon distingue, d'une part, le monde des idées intelligibles (κόσμος νοητός) et, d'autre part, le monde des phénomènes sensibles (κόσμος αἰσθητός). Étant donné que les idées sont ce qui est à proprement parler (τὸ ὄν ὄντως)⁸, la tâche est alors de rendre adéquat (ὁμοῖον), autant que possible, le monde sensible au monde intelligible, tâche qui a pour «but final» (τέλος, «Endzweck»)⁹ l'adéquation parfaite du monde sensible par rapport au monde intelligible. À ce but s'oppose évidemment le sensible, de sorte qu'il faut le combattre, l'éliminer ou, précisément, le rendre lui-même intelligible (dans la mesure où cela est possible, comme le fait Platon par exemple par la μέθεξις, la «participation» du sensible aux idées intelligibles¹⁰). À la suite de Platon, le platonisme chrétien distingue le monde de l'ici-bas et le monde de l'au-delà en concevant (suite à Plotin et au néoplatonisme) les idées intelligibles comme les pensées créatrices de l'esprit divin, comme le fait par exemple Augustin, le représentant éminent du platonisme chrétien¹¹. La tâche est alors de rendre le monde de l'ici-bas adéquat au monde de l'au-delà, soit d'établir la «cité de Dieu» (civitas Dei) sur la terre¹² – en quoi réside dès lors le but final. Mais à

⁷ θεωρία (θέαν – ὄραν) veut d'abord dire : ὄραν, «contempler» la θέα, l'«aspect» que présente la chose en question (comme le fait le θεωρός, le «spectateur» au «théâtre»). Le mot θέα évoquant le mot θεός, θεωρία veut alors également dire : «contempler Dieu».

⁸ *Phèdre*, 249 c 4.

⁹ Nous anticipons ici la traduction moderne kantienne de τέλος par «Endzweck», «but final». Dans son sens grec originel, τέλος veut dire «accomplissement», «achèvement» (l'idée qu'il soit de l'ordre d'un «but», *finis*, visé par un sujet, y est absente).

¹⁰ Concernant la μέθεξις, ses modalités et ses difficultés, cf. PLATON, *Parménide*, 130 a-133 a. Cf. aussi l'excellente interprétation de ces difficiles passages par K. H. VOLKMANN-SCHLUCK : *Plato. Der Anfang der Metaphysik*, édité par I. Bandau und I. Strohmeier, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1999, p. 51-69.

¹¹ «Sunt [...] ideae principales formae quae in divina intelligentia continentur.» Augustinus, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, § 46, 2 ; cf. § 46, *finis*. Cf. aussi C. BOYER, *L'idée de la vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, p. 72-74.

¹² Augustin distingue la *civitas terrena* régie par l'«amour de soi» (*amor sui*) et la *civitas celesta* régie par l'«amour de Dieu» (*amor Dei*) (*De civitate Dei*, XIV, 28). Mais la cité céleste n'appartient pas seulement à l'au-delà. Il faut déjà l'établir (autant que possible) dans l'ici-bas comme institution terrestre. Cette tâche incombe surtout à l'Église (et aussi à l'État). (Cf. A. SCHÖPF, «Augustinus», in : *Klassiker der Philosophie I, Von den Vorso-kratikern bis David Hume*, édité par O. Höffe, München, C.H. Beck, en part. p. 172 sq.).

ce but s'oppose de nouveau le sensible, qui est considéré désormais comme le mal destructeur (κακόν)¹³. Pour le combattre et le vaincre, il faut que Dieu lui-même descende sur la terre, qu'il se fasse homme tout en restant Dieu et qu'il apparaisse donc comme son Fils dans le monde ici-bas. Par son apparition dans le monde humain sensible ainsi que par l'élévation des hommes au statut d'enfants de Dieu grâce à leur parenté avec le Fils de Dieu, la cité de Dieu est par principe déjà établie sur la terre. Elle ne s'achève pourtant que par le jugement des hommes par Dieu en tant que Juge – rôle que peut assumer, selon Kant, soit Dieu en tant que Fils (comme dans l'Apocalypse) soit Dieu en tant qu'Esprit¹⁴ – et qui requiert d'eux de rendre compte de la rectitude ou adéquation de leur comportement par rapport aux règles divines, soit de se justifier devant Dieu qui, selon son jugement, admet alors les bons dans sa cité et renvoie, voire condamne les mauvais. Le platonisme chrétien développe donc la pensée de la Trinité¹⁵. Celle-ci fut fixée comme dogme de l'église chrétienne par les Conciles oecuméniques de Nicée (325 et 381), tout comme elle servit alors de base pour formuler le Credo de l'église chrétienne, le «Credo de Nicée», sur lequel reposent les Credo ultérieurs jusqu'à la réforme luthérienne et l'institution de l'église protestante (qui fait figurer l'«ancien Credo de Nicée» parmi ses trois Credo jusqu'à aujourd'hui).

C'est donc cette structure fondamentale qui est constitutive de la religion rationnelle. Provenant originellement de Platon, développée par le platonisme chrétien et aboutissant au concept de la Trinité, elle constitue aussi la structure fondamentale de la «religion rationnelle» chez Kant. De telle manière pourtant que Kant la «révolutionne», c'est-à-dire la transforme profondément, en la rapportant à la certitude de soi du sujet moderne, soit à sa raison pratico-morale pour la fonder dans celle-ci. Cette refondation moderne s'est imposée à une époque où la religion rationnelle traditionnelle – de l'ordre de la θεωρία – était expérimentée comme purement «théorique», comme exempte de vérité proprement dite, comme vide et formelle, ou encore comme simple «foi d'église», doctrinale et sans noyau rationnel compréhensible, redevable seulement à une tradition historique qui se contente de se réclamer des simples faits de la «révélation».

Ce changement se manifeste de multiples manières et ainsi également (et surtout) par la façon dont la religion se rapporte à ses symboles, – toute religion nécessitant, selon Kant, des symboles pour procurer aux hommes dont la raison est finie un *soutien sensible*¹⁶. Mais la question est de savoir si on expérimente

¹³ Il s'agit d'une reprise de Plotin selon qui la matière (ύλη) (dont participent les corps sensibles) est le κακόν au sens du mal destructeur. Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά; *De l'essence et de l'origine du mal*, *Enn.* I, 8; en part. cap. 3, 35-40 et cap. 4, 1 sq.

¹⁴ *Rel.*, *AK* VI, 141, note; *OP* III, p. 171, note. Cf. aussi notre page 64.

¹⁵ Un résultat représentatif en est le *De trinitate* d'Augustin, rédigé de 400-416.

¹⁶ Un symbole est, selon Kant, un objet sensible qui représente le suprasensible non pas κατ' ἀλήθειαν, mais κατ' ἀναλογία. *Critique de la faculté de juger*, § 59, *AK*, V, p. 351-353; *OP* II, p. 1141-1144. Kant reprend cette définition dans la *Religion*, en

le sens qu'expriment ces symboles. Sinon, on les prend dans un sens purement dogmatique. Leur sens se soustrait; ils ne présentent que des mystères qu'on ne comprend pas. C'est ce qui arrive selon Kant aux anciens symboles de la foi chrétienne qui nous sont parvenus par la tradition, dans la mesure où on ne cesse de s'y rapporter sur le mode de la pure *θεωρία*.

Pour illustrer ces propos, nous choisissons le *symbole de la Trinité* dans lequel, selon Kant, toute la religion chrétienne se concentre¹⁷. Nous nous référons à la *Remarque générale* de la *Troisième Partie* de *La religion à l'intérieur des limites de la simple raison*, destinée à la *critique des mystères* et avant tout celle de la *Trinité*, le «grand mystère»¹⁸ de la religion chrétienne. *Mystère* pour la religion chrétienne traditionnelle primordialement *théorique*, la Trinité s'avèrera ne pas en être un pour cette même religion chrétienne fondée sur la raison *pratico-morale*, mais en recevra son sens *rationnel compréhensible*.

§ 3. *L'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant*

Kant commence par considérer ce qu'il en est des *mystères* comme tels. Selon la définition générale, un mystère, *Geheimnis*, est quelque chose qui est «caché» (*verborgen*)¹⁹ pour notre raison (tout en apparaissant à celle-ci comme ce qui est caché). De tels mystères, *Geheimnisse*, sont de trois sortes: 1) *Geheimnisse der Natur*, des «secrets» de la nature, *arcana*, 2) *Geheimhaltungen der Politik*, des choses «tenues secrètes» en politiques, *secreta*, et 3) *Geheimnisse der Religion*, des «saints mystères» de la religion, *mysteria*, qui sont les mystères proprement dits. Or, dans toute religion rationnelle, c'est Dieu comme Souverain moral du monde qui est un tel «saint mystère» et même le «saint mystère» suprême, le plus caché pour nous: il est – comme dira Kant²⁰ – l'«abîme d'un mystère» (*Abgrund eines Geheimnisses*), au moins pour autant qu'il est l'objet de notre raison théorético-spéculative. Toutefois, c'est précisément dans la mesure où l'homme fait l'expérience de ce Dieu-là qu'il s'engage dans la religion.

La question est donc de savoir comment l'homme en vient à faire l'expérience de Dieu. Kant dit:

considérant le procédé (de la Bible par exemple) de représenter de manière sensible («humaine») les qualités suprasensibles de Dieu comme procédé symbolique. *Rel.*, *AK V*, p. 65, note; *OP III*, p. 81, note.

¹⁷ «[La Trinité est ce] symbole de la foi [qui] exprime [...] toute la religion pure morale [*i.e.* la religion chrétienne]». *Rel.*, *AK VI*, p. 141; *OP III*, p. 173.

¹⁸ *Rel.*, *AK VI*, p. 145; *OP III*, p. 177. La Trinité est «le grand mystère» au sens aussi bien de comprendre en elle trois mystères différents (Père, Fils et Esprit) que de posséder une *importance primordiale* pour la religion chrétienne.

¹⁹ *Rel.*, *AK VI*, p. 139, note; *OP III*, p. 169, note. Nous suivons le texte de la *Remarque générale* de sorte que nos références sont à chaque fois également valables pour le passage qui suit.

²⁰ *Cf. infra*.

Nous devons [...] faire [...] des recherches dans [notre propre] intérieur, dans le subjectif qu'est notre disposition morale, afin de voir s'il se trouve en nous semblables [saints mystères]. [...] [La] liberté [qui est] une propriété se manifestant à l'homme [du fait] de la déterminabilité de son arbitre par la loi morale [...], est ce qui seul nous mène à des saints mystères, [et ce] lorsqu'elle est mise en rapport avec l'ultime objet de la raison pratique, la réalisation de l'Idée du but final moral.²¹

C'est donc la conscience de notre *liberté morale*, mise en rapport avec le *but final*, qui nous mène finalement à *Dieu comme saint mystère*. Comme Kant l'a montré à plusieurs reprises²², la loi morale, «*in-conditionnelle*», ne nous ordonne pas seulement de nous la donner par un acte – in-conditionné lui aussi, soit libre – de notre volonté comme loi de notre vouloir et agir. Elle ne nous ordonne, autrement dit, pas seulement d'accomplir l'*acte de la liberté* en tant qu'autodétermination morale de notre volonté. Mais vu que nous, les hommes, nous sommes toujours aussi orientés sur le *but* de nos actions, soit sur l'«*effet*» (*Wirkung*) qui en résulte²³, elle nous assigne également de réaliser un certain *but final (Endzweck)*: le «*bien suprême dans ce monde*» (*das höchste Gut in dieser Welt*), soit le «*bonheur*» (*Glückseligkeit*) (la satisfaction maximale de nos besoins comme êtres sensibles) «*sous la condition d'en être [morale]ment digne*» (*unter der Bedingung der [moralischen] Würdigkeit*)²⁴, autrement dit, la prospérité sous la condition de la liberté morale. Pensé à son échelle suprême (comme *das Weltbeste*) et donc dans toute son étendue, ce bien suprême consiste finalement, selon Kant, en ce que l'humanité entière forme une *communauté éthico-morale* libre sous des lois morales²⁵, tout en jouissant de la prospérité universelle. Notons que ce but final, défini ainsi, n'est manifestement rien d'autre qu'une *réinterprétation* du but final du platonisme chrétien: la «*citée de Dieu*» sur la terre, l'adéquation parfaite du sensible à l'intelligible, apparaissant maintenant sous sa forme *moderne*, l'adéquation parfaite du monde sensible humain aux lois pratico-morales de la liberté du sujet²⁶.

²¹ «Wir werden in dem Innern, dem Subjektiven unserer moralischen Anlage, [...] nachsuchen müssen, ob sich dergleichen [heilige Geheimnisse] in uns finden. [...] [Die] Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das Sittengesetz kund wird, [...] ist [...] allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, die Realisierung der Idee des moralischen Endzwecks, angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt.», *Rel.*, AK VI, p. 138; *OP III*, p. 169.

²² Par exemple, *Critique de la faculté de juger*, § 87 «De la preuve morale de l'existence de Dieu», AK V, 447 sq.; *OP II*, 1253 sq. Cf. notre interprétation dans notre article intitulé «Éthique et théologie dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant», *RThPh*, 118 (1986), p. 337-372.

²³ *Rel.*, AK VI, 4 sq.; *OP III*, 16 sq.

²⁴ *Critique de la faculté de juger*, AK, VI, p. 450; *OP II*, p. 1256 sq.

²⁵ Concernant la constitution de cette «communauté éthique» (*ethisches gemeines Wesen* ou *ethisches Gemeinwesen*), cf. *Rel.*, AK, VI, p. 97 sq.; *OP III*, p. 118 sq.

²⁶ Kant nomme d'ailleurs cette communauté éthico-morale – pour autant qu'elle se présente, conformément à la perspective de la religion, en tant que communauté sous Dieu comme Législateur moral suprême – le «*règne de Dieu sur terre*» (*Reich Gottes*

Mais supposé que l'homme ait bien intégré la loi morale dans l'«intention intime de son esprit» (*Gesinnung*), supposé donc qu'il ait constamment sous ses yeux l'Idée du but final, voire qu'il cherche à réaliser celui-ci par l'effort de toute sa volonté et toutes ses forces physiques, il n'en demeure pas moins que son agir n'est jamais entièrement «en son pouvoir» (*in seiner Gewalt*)²⁷ – serait-ce parce que la volonté humaine est faible (ne pouvant rendre l'effort requis jusqu'au bout) ou que des événements ou circonstances non maîtrisables rendent son agir inefficace. Qu'en résulte-il ?

Comme l'homme ne peut [...] pas réaliser uniquement par lui-même l'Idée du bien suprême [...] (non seulement par rapport au bonheur qui en fait partie, mais aussi par rapport à l'association des hommes pour la fin tout entière, qui y est nécessaire), et que cependant il trouve en lui-même le devoir d'agir en vue de celle-ci, il se trouve attiré par la foi en une coopération (*Mitwirkung*) ou disposition (*Veranstellung*) d'un Souverain moral du monde, par quoi seul cette fin devient possible [...].²⁸

Ayant intégré la loi morale de la liberté dans l'intimité de son intention morale (*moralische Gesinnung*) et cherchant alors à réaliser dans le monde le but final (la liberté morale de tous associée à la prospérité universelle), sans pour autant y parvenir, l'homme se trouve donc finalement conduit à la foi en un «Souverain moral du monde», soit un Dieu qui – gouvernant le monde d'après des lois morales – lui prête secours pour atteindre ce but. Mais c'est précisément par là que «s'ouvre devant lui l'abîme d'un mystère» (*eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses*). Cherchant à savoir davantage de ce Dieu et s'engageant dans des spéculations sur lui, l'homme se voit en effet incapable de connaître *si* – somme toute – (*ob überhaupt*) il peut lui attribuer quelque action et encore moins *laquelle* elle peut être en l'occurrence, alors qu'il sait très bien, par sa propre conscience du devoir, *ce que* (*was*) il doit faire à chaque fois lui-même pour être digne de la coopération divine. Mais il ne sait pas plus. Ainsi l'homme se trouve-t-il donc inévitablement conduit, par son intime intention morale, vers la foi en Dieu comme «saint mystère» et par là précisément à la *religion*²⁹, – si tant est que la religion réside (selon sa

auf Erden), *Rel.*, *AK VI*, p. 93 *sq.* ; *OP III*, p. 112 *sq.* Il la nomme aussi «l'Église» et plus précisément «l'Église invisible», dans la mesure où elle est d'abord de l'ordre d'une pure et simple *idée* qui sert de modèle originaire (*Urbild*) pour réaliser «l'Église visible» censée correspondre à ce modèle, *Rel.*, *AK VI*, p. 100 *sq.* ; *OP III*, p. 122. *Cf.* aussi *Rel.*, *AK VI*, p. 131 *sq.* ; *OP III*, p. 161 et *AK VI*, p. 134 ; *OP III*, p. 164.

²⁷ *Rel.*, *AK VI*, p. 5 ; *OP III*, p. 17.

²⁸ «Da er [...] allein von sich aus [...] die Idee des höchsten Gutes (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken die Pflicht in sich antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstellung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist [...].» *Rel.*, *AK VI*, p. 138 *sq.* ; *OP III*, p. 170.

²⁹ Concernant cette genèse de la religion, *cf.* aussi *Rel.*, *AK VI*, p. 5 ; *OP III*, p. 17.

présente genèse) dans la «moralité» (ou la «vie», *Lebenswandel*) accomplie «sous Dieu» comme «Souverain moral du monde»³⁰.

Toutefois, «connaître» (*erkennen*) Dieu comme Souverain moral n'incombe pas (remarque Kant de façon critique) à la spéculation «théorique» ou la *θεωρία* (pour laquelle il est en fait un mystère insondable); c'est bien plutôt une «tâche pour notre raison pratique»³¹. Car ce dont il «va pour nous» ([*woran*] uns liegt), n'est en effet pas de connaître ce que Dieu est «en lui-même» ou en sa «nature», mais «ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux» – bien qu'il soit alors inévitable (conçède Kant) de prendre aussi en considération les propriétés de sa nature, mais seulement dans la mesure où elles lui sont indispensables pour pouvoir exécuter le but final en son entièreté (comme l'«invariabilité», la «toute-puissance», l'«omniscience», etc.). Ainsi la «véritable foi religieuse» (*wahre Religionsglaube*), essentiellement rationnelle et fondée désormais dans la raison pratico-morale, sera-t-elle la foi en Dieu en tant qu'il est primordialement un Dieu moral. Sa «nature» n'est pourtant pas simplement éliminée. Elle est destituée de son rang primordial et devient «secondaire». Demeurant le mystère insondable pour la raison théorique, elle constitue dès lors une sorte d'arrière-plan ou fond (*Hintergrund*) pour la conception rationnelle pratico-morale de Dieu, en fournissant en même temps les propriétés qui sont indispensables à celui-ci en tant que Souverain moral du monde.

Comme dans la tradition du platonisme chrétien, Dieu se présente alors également sous la forme de la *Trinité*, mais réinterprétée dans le sens *pratico-moral*. Il se présente – et Kant d'accomplir ici un premier parcours de la Trinité destiné à distinguer le Dieu moral de l'ancien Dieu de la *θεωρία* –

1) non pas tant comme «Créateur tout-puissant du ciel et de la terre», mais avant tout comme «*saint Législateur*», soit comme Législateur des lois morales, «saintes», *i.e.* inviolables – par quoi la définition de la religion se trouve d'ailleurs précisée comme «*la moralité*» (ou la vie) de l'homme «*sous Dieu comme Législateur moral*»³²;

2) non pas tant comme «Conservateur» (*Erhalter*)³³ qui maintient le monde dans l'existence, mais avant tout comme celui qui «maintient» (*erhält*) *le genre humain* dans l'adéquation avec les lois morales, qui le gouverne par sa «bonté» (*Güte*) (en le rendant moralement valable) et qui «subvient» à son manque moral (*versorgt es moralisch*);

3) non pas tant comme Juge du monde, mais comme *Juge des hommes*, qui juge ceux-ci d'après ses lois *morales*, «saintes», *i.e.* inviolables et inchangeables, de sorte que son jugement est «*juste*» (*gerecht*).

³⁰ Concernant cette définition de la religion, cf. *Rel.*, AK VI, p. 6; *OP* III, p. 18 sq. et *Rel.*, AK VI, p. 103 sq.; *OP* III, p. 126.

³¹ *Rel.*, AK VI, p. 139; *OP* III, p. 170.

³² *Rel.*, AK VI, p. 110; *OP* III, p. 133 et *Rel.*, AK VI, p. 153; *OP* III, p. 183.

³³ *Rel.*, AK VI, p. 139 sq.; *OP* III, p. 170 sq.

Dieu apparaît donc bien comme Trinité d'ordre *pratico-moral* : 1) comme *Législateur* moral suprême du genre humain, 2) comme *Conservateur* qui le *maintient* dans la moralité et 3) comme *Juge* qui est juste.

Cette foi religieuse ne comporte, affirme Kant, «à proprement parler aucun mystère» : elle ne fait qu'exprimer «le *rapport moral* de Dieu envers le genre humain». Loin d'en comporter un, elle «s'offre» au contraire spontanément à la raison humaine comme telle (sans donc avoir besoin de se réclamer d'une révélation historique des «saints mystères»). Elle comporte en effet le concept (parfaitement rationnel) d'un peuple existant en tant que «communauté» (*gemeines Wesen, Gemeinwesen*) sous un triple pouvoir : législatif, exécutif et judiciaire. À cette différence près que, dans la communauté *éthico-morale*, ces trois pouvoirs se trouvent réunis dans un *seul et même Souverain*, alors que dans une communauté juridico-civile (un «État»), il faut qu'ils soient séparés et assumés par trois sujets différents (en raison de la nature humaine *finie* sollicitée par les inclinations sensibles). En ce sens Dieu n'est donc pas un mystère. Il s'impose bien plutôt à toute religion rationnelle *pratico-morale*, *universellement*, raison pour laquelle on trouverait – selon l'avis de Kant – une triple Divinité morale dans la religion de «presque» tous les peuples qui se sont élevés à une certaine culture morale³⁴.

Mais bien que la religion rationnelle *pratico-morale* soit en elle-même *universelle*, c'est pourtant (relève Kant) la *religion chrétienne* – et elle «seule» – qui l'a «établie pour la première fois publiquement» (*zuerst öffentlich aufgestellt*) sous la forme de la «*doctrine de la foi chrétienne*» pour la «*faire publiquement connaître*» (*bekanntmachen*) chez tous les hommes³⁵. Et Kant de citer moult énoncés du *Nouveau Testament* attestant que celui-ci enseigne en effet un rapport à Dieu essentiellement *interne moral*³⁶, en terminant sa documentation par cet énoncé essentiel :

«Le règne de Dieu ne viendra pas sous une forme visible. On ne dira pas non plus : Regarde il est ici ou là. *Car voyez : le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*» (Lc. 17.21-22).³⁷

³⁴ Kant mentionne ici la religion des Persans, des hindous, des Égyptiens, des Goths et des Juifs, en précisant chaque fois quelles sont les trois Divinités. *Rel.*, AK VI, p. 141 sq, note ** ; *OP* III, p. 171 sq, note **.

³⁵ *Rel.*, AK VI 141 ; *OP* III, p. 171. Notons que Kant parle ici seulement de *bekanntmachen*, terme qu'il semble avoir choisi pour maintenir la dimension *pratico-morale* de la religion. *Bekanntmachen* veut en effet dire : «faire publiquement connaître», et nullement : «permettre de connaître objectivement (*erkennen*)» quelque chose par des démonstrations objectives, soit de manière théorique.

³⁶ Cf. *Rel.*, «Drittes Stück, 2. Abteilung», «Troisième partie, 2^e section», AK VI, p. 124-136 ; *OP* III, p. 151-166.

³⁷ «Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen : siehe hier oder da ist es. *Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.*» (Lukas 17.21-22). *Ibid.* Kant semble citer par cœur de sorte que la citation n'est pas entièrement conforme à la traduction de Martin Luther. Au lieu de «nicht in sichtbarer Gestalt», «[non] pas sous une forme visible», on y lit : «nicht mit äusseren Gebärden», «[non] pas sous la forme de gestes extérieurs». *Rel.*, AK VI, p. 156 ; *OP* III, p. 166.

La doctrine chrétienne ou le christianisme a donc développé et clairement articulé la religion pratico-morale qui était certes déjà présente dans la raison des hommes, mais seulement de manière rudimentaire, confuse et obscure. L'ont ainsi développée, selon Kant, en premier lieu son «fondateur» (*Stifter*) et premier enseignant, Jésus de Nazareth, et à sa suite ses successeurs (disciples, apôtres, évangélistes...), et ce d'abord *oralement* et ensuite aussi en la fixant par l'*écriture* pour la conserver pour les générations futures. (En ce sens, la «foi statutaire de l'église» [*der statutarische Kirchenglaube*] est d'ailleurs, selon Kant, bien justifiée). Pour attester l'authenticité de cette *Écriture*, soit du *Nouveau Testament* – rédigé environ un siècle après l'apparition historique de Jésus de Nazareth³⁸ –, ils l'auraient fait passer comme une *parole révélée* par Dieu lui-même³⁹. Révélation qui est certes, selon Kant, un «miracle» (*Wunder*) pour la raison théorético-objective (et même le miracle de tous les miracles puisque cette parole est le récit des autres), sans être pour autant absolument impossible d'un point de vue spéculatif⁴⁰ (la raison humaine n'étant qu'un *mode fini* de la raison divine qui peut donc bien s'étendre jusque dans elle) – bien qu'étant alors un «mystère» pour la raison spéculative. Il s'agirait là d'ailleurs, ajoute Kant, d'un procédé ou d'une «méthode» dont toutes les religions se serviraient pour authentifier leurs *Saintes Écritures*.

Avant d'avoir été établie comme doctrine publique, la religion pratico-morale était (nous l'avons dit) déjà germinalement présente dans la raison des hommes, voire en gestation chez les peuples qui avaient atteint un certain niveau moral, bien que seulement de manière confuse et obscure. S'ils concevaient donc déjà le but final moral, soit la communauté éthico-morale du genre humain sous un Souverain divin trinitaire (législateur, exécuteur et juge), ils ne savaient pas pour autant distinguer clairement les trois qualités de celui-ci, mais avaient tendance à les confondre. La conséquence en était qu'ils représentaient Dieu de manière anthropomorphique en tant que Souverain suprême arbitraire (comme une sorte de despote). Si Dieu était pour la pure *θεωρία* un mystère obscur, la religion rationnelle pratico-morale, présente d'abord seulement de manière rudimentaire, le falsifiait par ses représentations anthropomorphiques⁴¹ – tendances qui vont d'ailleurs de pair. Mais cette «mystification» falsifiante de Dieu était néanmoins, relève Kant, la «faute» (*Schuld*) des hommes eux-mêmes. Ils en étaient eux-mêmes «coupables» (*schuld*), faute de développer pleinement en eux-mêmes la foi rationnelle pratico-morale. Ainsi, la doctrine de la foi chrétienne, qui a établi pour la première fois publiquement (*zuerst öffentlich aufgestellt*) cette foi pour la «faire publiquement connaître» (*bekanntmachen*) universellement chez tous les hommes, était bien pour eux une «révélation» (*Offenbarung*) de ce qui était jusqu'ici pour eux un «mystère»: l'essence de Dieu.

³⁸ *Rel.*, AK VI, p. 130; *OP* III, p. 159.

³⁹ *Rel.*, AK VI, p. 112; *OP* III, p. 136 *sq.*

⁴⁰ *Rel.*, AK VI, p. 155; *OP* III, p. 185. Cf. aussi *Rel.*, AK VI, p. 132; *OP* III, p. 161.

⁴¹ *Rel.*, AK VI, p. 141; *OP* III, p. 171.

[...] puisque cette foi [pratico-morale], qui avait, dans l'intérêt d'une religion en général, purifié le rapport moral des hommes envers l'être suprême des anthropomorphismes si nuisibles et l'avait conformé à la vraie éthique d'un peuple de Dieu, a été publiquement établie [et présentée] pour la première fois au monde en une doctrine de la foi (la doctrine chrétienne) et en celle-ci seulement, on peut bien en appeler la promulgation publique (*Bekanntmachung*) une *révélation* de ce qui par leur propre faute avait été pour les hommes jusque-là un mystère.⁴²

Notons que Kant «usurpe» ici en quelque sorte le concept de «révélation» en lui conférant un sens qui est l'exact contraire de son sens habituel. La «révélation» n'est pas – comme dans la doctrine traditionnelle de la foi chrétienne (imprégnée par la *θεωρία* du platonisme) – la révélation *historique* («thé-orique») de *Dieu comme mystère* par des *facta* miraculeux, seraient-ils des actes ou des paroles (les *Saintes Écritures*), où le mystère *demeure mystère*. Elle est au contraire une «ré-vélation» *rationnelle* (pratico-morale) de Dieu comme *Dieu moral*, qui *éclaircit* son essence en la portant à la clarté de la foi religieuse *pratico-morale* fondée dans notre raison pratique. Investissant ainsi le concept de «révélation» d'un sens *rationnel*, Kant l'applique alors également à *Dieu* lui-même. Loin de se «révéler» à nous seulement par une «révélation historique» (incompréhensible pour notre raison), il se révèle à nous également, et même tout d'abord, par une «ré-vélation» *rationnelle*. Cette révélation rationnelle (qui se fait à proprement parler par le truchement de la loi morale inhérente à notre propre raison) est représentée par la *religion* comme émanant de Dieu en tant que *Législateur suprême moral*⁴³. Elle a lieu *a priori* dans

⁴² «Weil [] dieser [praktisch-moralische] Glaube, der das moralische Verhältnis der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der echten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden: so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimnis war.» *Ibid.*. On entend ici évidemment l'écho de la définition des «Lumières» (*Aufklärung*) par Kant: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit». «Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme de l'état de minorité où il se tient par sa propre faute.» Dans *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783) *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?*, trad. H. Wismann *AK* VIII, p. 35; *OP* II, p. 210 (trad. mod.). De même que les «Lumières» font sortir les hommes de l'état de minorité en tant qu'êtres rationnels, état de minorité qui relève de leur propre faute, de même la doctrine chrétienne les fait sortir de l'état rudimentaire de la religion rationnelle pratico-morale, état rudimentaire qui relève lui aussi de leur propre faute.

⁴³ Kant n'explique pas, à proprement parler, cette «ré-vélation» rationnelle de Dieu, mais il en parle simplement. *Cf.* par exemple les énoncés suivants: «[die] reine Vernunftreligion [ist] eine an alle Menschen beständig geschehene göttliche (obzwar nicht empirische) Offenbarung». «[la] pure religion de la raison [est la] révélation divine (mais non empirique) s'effectuant de manière constante en tous les hommes». *Rel.*, *AK* VI, p. 122; *OP* III, p. 149. «Gott [hat uns] durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart, [daß wir aus unserer Freiheit handeln sollen].» «Dieu [nous a révélé], par la loi morale en nous, sa volonté [que nous devons agir par notre liberté].» *Rel.*, *AK* VI,

l'intimité de la conscience de tout homme et alors le plus souvent seulement de manière *rudimentaire*. Elle précède donc l'explicitation de son contenu par une doctrine *publique*, comme celle du christianisme, qui peut alors en fait être vécue par les hommes comme une véritable "ré-vélation" libératrice.

Dieu est en effet "ré-vélé" par la «doctrine chrétienne» – et nous en venons au deuxième parcours de la Trinité destiné à distinguer le Dieu moral du Dieu arbitraire (du despote) des représentations obscures anthropomorphiques — comme étant

- 1) un *Législateur* suprême qui n'est *ni despotique ni indulgent*, donnant des lois arbitraires et incompréhensibles pour nous, mais qui donne des lois *morales*, «saintes», inviolables et invariables, bien connues par nous ;
- 2) un *Exécuteur* qui n'est pas disposé par une «bienveillance inconditionnelle» (*unbedingtes Wohlwollen*) à l'égard de ses créatures, mais qui soumet la *bonté*, qu'il exerce par rapport aux hommes, au «contentement» (*Wohlgefallen*)⁴⁴ qu'il éprouve à l'égard de leur «qualité morale», contentement qui est alors pour lui la *condition indispensable* à «compléter» lui-même leur *impuissance* à «satisfaire» (*Genüge tun*), c'est-à-dire à suffire, par eux-mêmes seulement, à l'exigence de la loi morale ;
- 3) un *Juge* qui n'exerce sa *justice* ni sous la forme d'une bonté influençable par des gestes de demande de pardon (*abbittliche Güte*) ni, et encore moins, sous la forme d'une «sainteté» absolument sévère (devant laquelle aucun homme ne serait justifié), mais qui l'exerce sous la forme de la *restriction de sa bonté* par la *condition* que les hommes *s'accordent à la loi morale ou, «au moins», «pourraient» s'y accorder* compte tenu de leur état d'esprit, soit leur intention morale (*moralische Gesinnung*) qui les dispose à s'y accorder aussi au plan effectif de leur vouloir et agir. Intention morale qui est déjà «*méritoire*» chez les hommes, qui, en tant qu'«*enfants d'hommes*» (*Menschenkinder*), sont tous radicalement *corrompus* depuis Adam⁴⁵.

p. 144 ; *OP III*, p. 176. Cette révélation pratico-morale de Dieu se fait d'ailleurs, selon Kant, non seulement par notre «raison», mais aussi par l'«*Écriture*» (*Schrift*), au moins pour autant qu'elle est d'ordre pratico-moral, *ibid.* Cf. aussi *Rel.*, *AK VI*, p. 143 *sq.* ; *OP III*, p. 175 *sq.* Kant n'exclut d'ailleurs pas que cette «ré-vélation» de Dieu puisse embrasser aussi les *faits historiques* rapportés par la *Sainte Écriture*, compte tenu du fait que «dans son contenu pratique, elle ne renferme que des choses divines» («enthält ihrem praktischen Inhalt nach lauter Göttliches»), *Rel.*, *AK VI*, p. 132 ; *OP III*, p. 161.

⁴⁴ On traduit habituellement *Wohlgefallen* par «satisfaction». Mais ce mot provient du mot latin *satisfactio* que Kant traduit par *Genugtuung* : «faire assez» (*satis facere, genug tun*) pour suffire pleinement à l'exigence de la loi morale. Pour éviter la confusion entre *Wohlgefallen* et *Genugtuung* (due à leur traduction commune par «satisfaction»), nous préférons rendre *Wohlgefallen* (terme à vrai dire intraduisible) par «contentement», et *Genugtuung* (*satisfactio*) par «satisfaction».

⁴⁵ *Rel.*, *AK VI*, p. 141 *sq.* ; *OP III*, p. 172. Kant anticipe ici ce qu'il ne montre qu'à la fin de son interprétation de la Trinité : Dieu juge les hommes *tout d'abord* en tant que *Fils* (qui, par sa *bonté*, cherche à les maintenir dans l'adéquation avec la loi morale), cherchant donc à les admettre, autant que possible, comme citoyens dans sa

La doctrine de la foi chrétienne a donc clairement établi la *différence* de ces trois qualités du Dieu moral (législateur, exécuter, juge) en distinguant ainsi celui-ci du Dieu despotique d'une foi rationnelle peu développée, tributaire des représentations obscures anthropomorphiques. Elle a exprimé et fixé la *différence* de ces trois qualités en donnant à Dieu *trois noms différents* tout en les rassemblant dans un *nom unique*: «*Trinité*». Elle a ainsi établi le *symbole fondamental* de la foi chrétienne qui «*exprime toute la religion pure morale*» (*drückt die ganze reine moralische Religion aus*)⁴⁶. Sans lui, elle risque en effet de *confondre* les trois qualités de Dieu et de «*dégénérer [de nouveau] en une croyance servile anthropomorphique*». De tels symboles religieux s'avèrent donc en fait indispensables pour la religion puisque la raison finie humaine a besoin d'un *soutien sensible*.

Mais si on prenait le symbole de la Trinité comme représentation de la *nature* (théorético-objective) de Dieu (et non de son Idée pratico-morale), on transformerait de nouveau l'être divin suprasensible en un *mystère*, incompréhensible pour notre raison finie. On rabaisserait le symbole de la Trinité – symbole éminent de la religion rationnelle fondée sur la *liberté* morale de l'homme – à un «*symbole anthropomorphique d'une foi d'Église*» (*anthropomorphistisches Symbol eines Kirchenglaubens*), *doxique et incompréhensible* pour notre raison et qui, considéré comme relevant d'une «*révélation*» et contemplé dans une vénération aveugle, n'«*apporterait rien à la formation pratico-morale*» de l'homme.

Il s'avère de nouveau que la seule et même chose, soit l'*être originaire divin*, peut bien être, aussi bien un *mystère voilé et obscur* qu'un objet «*ré-vélé*» et *clair*, certes *sous des rapports différents*. *Mystère* pour la foi chrétienne «*théorique*», redevable d'une manière ou d'une autre à l'ancienne *θεωρία* platonisante, le Dieu trinitaire est un objet «*ré-vélé*» pour la foi chrétienne moderne pratico-morale. Kant n'abolit donc pas le mystère de la Divinité. Il le renvoie dans les limites d'une foi religieuse primordialement *théorique*. La foi religieuse primordialement pratico-morale en revanche est bien capable de «*ré-véler*» le mystère, tout en le laissant subsister comme fond de sa révélation.

Pour mettre au jour la portée et la limite de la *force révélatrice* de la foi religieuse *pratico-morale*, Kant l'examinera en considérant les *trois «mystères» qui se dégagent de la Trinité* – par quoi nous venons au *troisième parcours* de celle-ci :

1) *Le mystère de la vocation* :

Si Dieu est bien le *Législateur suprême moral*, le rapport entre lui et nous-mêmes ne peut plus être primordialement celui de la «*création*», comme le représente la raison théorique d'après l'analogie avec la création des choses de la nature. Ce rapport ne peut être que celui de la «*nécessitation*» (*Nötigung*)

cité morale. Il ne les juge qu'en ultime instance en tant qu'*Esprit* (soit comme Juge qui est juste) prononçant la sentence: «*coupable*» et en les renvoyant, voire les condamnant éternellement. Cf. notre page 64.

⁴⁶ *Rel.*, AK VI, p. 141 sq; *OP* III, p. 173 sq.

ou «*vocation*» (*Berufung*) que Dieu nous adresse par sa loi morale et par laquelle il nous «invite» à devenir, en tant qu'êtres moralement libres, des citoyens de sa cité morale. Incompatible avec la création (impliquant la *dépendance* de l'être créé, en tant qu'effet, de la cause créatrice), la *liberté* ou l'*auto-détermination morale* de l'homme par la loi morale ne permet en effet que le rapport de la *vocation entre Dieu et l'homme*. Or cette vocation est précisément un «mystère impénétrable» pour la spéculation théorique, alors qu'elle est «absolument claire» du point de vue de la foi religieuse pratico-morale (*i.e.* celui de Dieu comme Législateur suprême moral).

2) *Le mystère de la satisfaction :*

Dieu a beau (dira-t-on) l'inviter par sa vocation à devenir citoyen de sa cité morale, l'homme est loin de correspondre à cette vocation et de s'accorder «*spontanément*» à la loi morale. «Comme nous le connaissons», il est au contraire radicalement «*corrompu*» (*verderbt*): Il a toujours déjà succombé à son *penchant radical au mal* qui consiste précisément à adopter comme *maxime* celle d'*inverser l'ordre entre la loi morale et les inclinations sensibles*, soit de soumettre son obéissance à la première à la poursuite des dernières⁴⁷. Toutefois, si Dieu en tant que Législateur moral a appelé l'homme à devenir citoyen de sa cité morale, il doit aussi posséder – en tant qu'*Exécuteur qui maintient*, par sa *bonté*, l'homme dans l'adéquation à la loi morale – le *moyen de suppléer*, par la «*plénitude de sa propre sainteté*», au «*défaut*» (*Mangel*) moral de l'homme. Cela n'est évidemment possible que dans la mesure où *Dieu se met lui-même à la place de l'homme*, en se faisant homme, soit «Fils»⁴⁸. Celui-ci a en effet suppléé, par l'«*excédent*» (*Übermaß*) de sa moralité (maintenue dans toutes les tentations et souffrances possibles jusqu'à la mort physique)⁴⁹, au *défaut moral du genre humain tout entier*. Et si on recommençait à raisonner et objecter «théoriquement» que tout agir moral devrait pourtant naître «*spontanément*» de l'homme *lui-même*, la «supposition» ou plutôt l'«*acceptation*» (*Annehmung*) de cette *suppléance* n'en demeurerait pas moins inévitable du *point de vue pratico-moral (celui du but final, la cité morale)*⁵⁰. Cette «*satisfaction*» (*Genugtuung*) de l'homme par rapport à l'exigence de la loi morale moyennant la *suppléance* du Fils est, certes, un «*mystère inatteignable*» pour la «spéculation raisonnante» (*Vernünfteln*), mais elle est «claire» du point de vue de la foi pratico-morale (celui du but final visé par Dieu comme Législateur moral: la cité morale).

⁴⁷ *Rel.*, AK VI, p. 36 sq. ; *OP* III, p. 50 sq. Cf. notre article intitulé «Le mal chez Kant et Schelling», in: J. FERRARI (éd.), *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, p. 199-203.

⁴⁸ Nous anticipons ici le nom de «Fils» que Kant introduit seulement vers la fin de son interprétation de la Trinité. Cf. *infra*, p. 63.

⁴⁹ Cf. *Rel.*, AK VI, p. 61 ; *OP* III, p. 77.

⁵⁰ *Rel.*, AK VI, p. 143 sq. ; *OP* III, p. 175 sq.

3) *Le mystère de l'élection :*

L'«acception» pratico-morale de la suppléance implique pourtant déjà l'orientation de l'homme vers le bien, de sorte qu'elle présuppose chez lui l'*intention morale* (*moralische Gesinnung*). Or la *corruption* étant sa condition *naturelle*, l'homme ne pourra (dira-t-on) engendrer cette intention morale par lui-même. Dieu seul pourra la faire naître en lui par sa «*grâce*». Mais cette prétendue grâce de Dieu ne donne lieu qu'à des *difficultés*. Si Dieu ne l'accordait pas selon le «*mérite des œuvres*», elle serait en contradiction avec sa *justice*. Mais ces œuvres présupposent déjà l'*intention morale* qu'on cherche à expliquer par la grâce (on commettrait un *circulus vitiosus*). Si on disait alors que Dieu l'accorde par une «*décision inconditionnelle*» (*unbedingter Ratschluß*), sa grâce – par laquelle il *élirait* les uns comme citoyens de sa cité tout en éliminant les autres – serait de nouveau en contradiction avec sa *justice*. À moins qu'on ne fonde cette élection sur sa «*sagesse*», dont la «*règle*» est toutefois pour nous «*à tous égards un mystère*» (*schlechterdings ein Geheimnis*), non seulement pour la foi théorique, mais aussi pour la foi pratico-morale, – en quoi réside précisément la *limite* de la force révélatrice de cette dernière.

La *naissance* de notre intention morale ou, autrement dit, la *cause de notre liberté morale* demeure donc pour nous un *mystère* insondable, et cela nécessairement : cette cause – absolument suprasensible (par delà toute donnée [*datum*] possible, même celle qu'est la loi morale) – *dépasse* tout ce que nous pouvons connaître par la foi en Dieu comme Législateur *moral*. Mais cela n'est pas, ajoute Kant aussitôt, un manque. Nous n'avons en effet nullement besoin de connaître la cause de notre liberté pour pouvoir agir moralement. La connaissance de la loi morale – qui nous est révélée par notre raison et par la *Sainte Écriture* – y est complètement suffisante.

Au lieu de spéculer vainement sur le troisième mystère (l'«*élection*» ou la cause de notre liberté morale), il convient bien plutôt, recommande Kant, de *réunir* par notre raison les deux premiers mystères, la «*vocation*» et la «*satisfaction par suppléance*», pour saisir la conséquence qui s'en dégage. Cette conséquence est évidemment que nous sommes finalement censés *rendre raison* (*Rechenschaft*) de notre agir devant Dieu comme *Juge* suprême (et de nous examiner donc notre vie durant par notre «*conscience morale*» [*Gewissen*] – qui est le juge moral en nous-même – pour savoir si notre agir est conforme à la loi morale). En lieu et place d'une «*élection*» mystérieuse, la *justification devant Dieu comme Juge suprême* se révèle donc être le *troisième «mystère»*. Cette justification est, certes, de nouveau un véritable mystère pour toute foi religieuse théorique (ancienne et moderne-doxique), mais elle est, elle aussi, *claire* du point de vue pratico-moral (celui de la cité morale comme but final).

Par là la «*ré-vélation*» des mystères par la foi religieuse pratico-morale est *épuisée*. Il n'est pas possible, affirme Kant, que Dieu nous révèle davantage.

Car s'il le faisait, «nous ne le *comprendrions* pas» (s'agissant là de choses absolument *suprasensibles*). Et Kant d'ajouter que nous n'en avons d'ailleurs *pas besoin* – non seulement du point de vue de notre agir moral possible, mais aussi du point de vue de *nos facultés correspondantes* dont les *besoins* sont satisfaits par les trois mystères :

– Le besoin de notre «*raison*», qui veut *savoir* ce que nous devons faire, est satisfait par notre «*vocation*» par Dieu comme Législateur, vocation à devenir citoyen de sa cité morale.

– Le besoin de notre «*cœur*», qui *espère* pouvoir suffire à l'exigence de la vocation, est rempli par la «*satisfaction par suppléance*» accordée par Dieu comme Exécuteur.

– Le besoin de notre *conscience morale* (qui est le juge en nous-même) est satisfait par notre «*justification*» devant Dieu comme Juge suprême.

Rappelons que Kant avait dégagé ces trois mystères de la Trinité pour mettre au jour la portée et la limite de la force révélatrice de la foi religieuse pratico-morale. S'il s'agissait alors d'abord de les *distinguer* et d'en faire ressortir la *différence*, c'est par leur reparcours qu'est ressorti entre-temps *l'unité du Dieu trinitaire*⁵¹.

Or c'est le «*grand mystère*» de la Trinité qui les représente justement en cette *unité* ; car il les comprend tous dans une «*seule et même formule*» (*in einer Formel*)⁵². Et c'est à son égard également que se manifeste la force révélatrice de la foi pratico-morale. Tout comme les trois mystères impliqués en elle, la Trinité prise dans son unité est, elle aussi, un «*mystère*» pour la spéculation théorique, tout en étant «*claire*» du point de vue pratico-moral. On peut en effet «*faire comprendre* [le Dieu trinitaire] à tout homme» puisque son Idée est déjà germinalement présente dans sa raison. Toutefois, ce «*grand mystère*» ne s'est lui aussi «*ré-vélé*» aux hommes que lorsqu'on l'avait établi et enseigné *publiquement* en vue d'en faire le «*fondement*» (*Grundlage*) de la religion rationnelle pratico-morale universelle. Il est devenu par là le «*symbole d'une époque entièrement nouvelle de la religion*», soit celle qui fonde la religion sur la *liberté pratico-morale* de l'homme.

Mais Kant fonde encore *plus intimement l'unité du Dieu trinitaire*. Partant du rapport moral *suprême* que l'homme peut entretenir avec la loi morale, il dégagera une qualité de Dieu qui n'est pas encore apparue jusqu'ici et qui permettra précisément de fonder plus intimement l'unité du Dieu trinitaire. Or le rapport suprême possible de l'homme à la loi morale est celui de l'*amour* :

⁵¹ C'est par leur rassemblement que se dégage aussi *le sens propre de chacun d'entre eux*, qui ne réside pas dans les mots pris «un à un» (*einzel*), mais bien plutôt dans le seul et même «con-cept» dans lequel ils sont tous unis, *Rel.*, AK VI, p. 144, note; *OP* III, p. 175 *sq.*, note.

⁵² *Rel.*, AK, VI, p. 145; *OP* III, p. 177.

Le but suprême de la perfection morale des créatures finies, [but suprême] que l'homme ne peut jamais pleinement atteindre, est [...] l'amour de la loi.⁵³

Dans la mesure où l'homme est un être fini, conditionné par les sens, la loi morale, «inconditionnelle» est d'abord pour lui un objet de *respect* (*Achtung*), le respect étant le sentiment que nous éprouvons à l'égard de l'*inconditionné* en nous (et autrui). Mais le respect n'est pas le rapport suprême que nous pouvons entretenir, en tant qu'êtres finis, avec la loi morale. C'est bien plutôt l'*amour* pour celle-ci. Selon le rapport du respect, nous ne ferons en effet qu'accomplir «tout juste» (*kärglich*) ce que la loi morale exige, alors que nous aspirerons, selon le rapport d'amour, avec toutes nos forces de l'accomplir *pleinement*⁵⁴. Or, dans la mesure où il accomplira la loi morale selon ce dernier rapport, l'homme ne va pas seulement «plaire» (*wohlgefallen*) à Dieu (comme Législateur moral), mais Dieu va l'*aimer*. Car l'homme fera alors tout son possible pour que le *but final* de la création, la *conformité* (ou l'adéquation) du genre humain à la loi morale de la liberté, soit pleinement réalisé. Mais c'est par là qu'apparaît en fait une *qualité* de Dieu qui est *différente* de sa triple qualité purement morale: «*Dieu est l'amour*» (*Gott ist die Liebe*)⁵⁵. Il a l'*amour* pour son essence. C'est là le *principe suprême* de la religion rationnelle pratico-morale.

À expliciter maintenant le Dieu trinitaire conformément à ce principe, il se dégage être – et voici le quatrième et dernier parcours de la Trinité qu'accomplit Kant :

1) «l'aimant» (*der Liebende*), soit *celui qui aime* les hommes pour autant qu'ils soient «adéquats» (*adäquat*) ou conformes à sa loi morale: le *Père*;

2) «l'objet aimé» (*das Geliebte*), soit l'«archétype» (*Urbild*) (ou l'idéal) de l'«humanité» qu'il a engendré lui-même pour que «tout» soit «maintenu» (*erhalten*) dans l'adéquation à la loi morale: le «*Fils*» (au sens propre du terme);

3) «l'aimant» qui «*restreint*» son amour pour les hommes par la *condition* qu'ils soient conformes à la loi morale et qui fonde donc son amour sur sa *sagesse* (l'omniscience qui scrute le cœur): le «Saint Esprit» (qui juge les hommes).

La nouvelle qualité de Dieu, l'amour, permet certes de distinguer ainsi de nouveau *trois* qualités différentes de Dieu, mais Kant de nous prévenir que cette distinction n'est à vrai dire *pas conforme à son essence* comme *amour*. On peut en effet – argumente-t-il – «*révéler*» (*verehren*)⁵⁶ Dieu en tant que Père, Fils et Esprit, mais on ne peut pas l'«*invoquer*» (*anrufen*) sous la forme

⁵³ «Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare, Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist [...] die Liebe des Gesetzes.», *ibid.*

⁵⁴ Concernant le rapport entre respect et amour pour la loi morale, cf. *Critique de la raison pratique*, AK V, p. 83; *OP* II, p. 709 et *La fin de toutes choses*, AK VIII, p. 358; *OP* III, p. 323.

⁵⁵ *Rel.*, AK VI, p. 145 sq.; *OP* III, p. 177 sq.

⁵⁶ *Verehren* veut dire: «aimer» une personne sur la base du «respect».

de trois personnes différentes, en l'appelant chaque fois par un nom différent. Ce serait en effet «indiquer (*andenten*) une différence des êtres» (*Unterschied der Wesen*), «alors qu'il n'est jamais qu'un seul et même objet» (*ein einiger Gegenstand*)» : Père – Fils – Esprit unis dans l'amour. Dieu n'est en effet ni seulement le Législateur moral ni seulement le Conservateur qui maintient le «monde» dans la loi morale, ni seulement le Juge qui admet les uns dans sa cité et en élimine les autres, qualités bien distinctes les unes des autres. Il excède ces trois qualités en étant Père – Fils – Esprit s'investissant *tout uniment* comme l'un et comme l'autre par *tout son amour* à ce que le mal soit vaincu et que le monde soit finalement conforme au but final, la cité morale. On ne peut donc pas le considérer comme trois personnes différentes. Mais on peut toutefois – concède Kant – «l'invoquer sous le nom du Fils» (*im Namen des Sohnes*). Car Dieu lui-même, en tant que Père, nous oriente primordialement sur lui. Le Fils est en effet l'«objet» que Dieu en tant que Père «vénère et aime par-dessus tout» (le Fils est celui qui, par son excès de moralité, supplée au défaut moral du genre humain entier, rendant par là possible le but final, la cité morale). Mais c'est aussi le Fils lui-même qui nous oriente sur lui-même. Il requiert en effet de nous associer moralement à lui, aussi bien par le «désir» (*Wunsch*) de notre cœur, soit par l'amour, qu'«en même temps» «par devoir» (il est l'archétype de la moralité)⁵⁷, devoir qui demeure donc, chez nous aussi, la condition de l'amour comme amour moral.

Fort de l'essence de Dieu comme amour, Kant termine son parcours de la Trinité en ajoutant une précision concernant la troisième qualité de Dieu, celle du Juge. Conformément à son amour pour les hommes, Dieu jugera ceux-ci en intervenant *en premier lieu* en tant que Fils. Loin de les juger selon leur corruption radicale et leur défaut moral (ils seraient alors tous jugés être coupables), le Fils, en tant que «Seligmacher», «celui qui béatifie» (qui rend heureux), les jugera bien plutôt *par amour* selon leur simple «mérite» (*Verdienst*) (*i.e.* selon ce qui est chez eux déjà méritoire) : *le désir de s'associer à lui ou la simple intention morale*, en prononçant la sentence : «digne» ou «indigne» d'être citoyen de la cité de Dieu (où «digne» signifie seulement «ne pas être indigne»). Ce n'est qu'*en second lieu* que Dieu les jugera en intervenant en tant qu'*Esprit*. L'*Esprit* jugera alors ceux qui n'ont même pas de mérite, en prononçant la sentence : «coupable» et en les condamnant éternellement⁵⁸.

Le symbole de la Trinité en tant que symbole du Dieu-amour est devenu le *symbole par excellence du christianisme comme doctrine publique d'une église*. Mais il risque alors de déchoir – et a déchu effectivement – au niveau purement *doxique* : «La confession *théorique de la foi en la nature divine sous cette triple qualité* [est devenue] [une] simple formule classique d'une foi d'église». Le Dieu trinitaire de l'amour représenté «théoriquement» en sa *nature* devient

⁵⁷ *Rel.*, AK VI, p. 147 ; *OP* III, p. 178.

⁵⁸ *Rel.*, AK VI, p. 145 *sq.*, note ; *OP* III, 178, note. Cf. notre page 58 *sq.* et notre note n° 45.

ainsi de nouveau un «*mystère*». Peu d'hommes sont alors capables d'en saisir le sens par un concept clair et distinct. C'est plutôt aux représentants de l'*érudition* (scrutant les mots de l'*Écriture*) que de se mettre d'accord sur son sens par un *consensus*, érudition qui reste pourtant, elle aussi, au niveau doxique (le niveau des mots). Mais le Dieu trinitaire de l'amour est pour une autre raison encore un mystère : il comporte des aspects qui «ne sont pas accessibles au bon sens commun» (*gemeine Fassungskraft*) ni au «besoin de l'époque» (*Bedürfnis dieser Zeit*). Le Dieu trinitaire de l'amour est en effet *plus profond* que le Dieu trinitaire juridico-moral. C'est par son *amour* qu'il s'investit avec *toutes ses forces* pour vaincre le *mal radical* et pour sauver l'homme de l'*être-coupable*. Or ces notions (le mal radical et l'être-coupable de l'homme) ne correspondent évidemment pas au besoin de l'époque actuelle ; elles vont s'effaçant. Imbu de l'*optimisme du progrès rationnel, tant scientifico-technique que politico-moral*, on ne les comprend plus, les néglige et n'en prend finalement plus note, alors qu'elles constituent la *question essentielle* qui ne cesse d'inquiéter la religion rationnelle (ancienne et moderne) et dont elle doit venir à bout.

Dans la mesure donc où le Dieu trinitaire de l'amour devient l'objet d'une simple «foi d'église», il déchoit finalement, selon Kant, de son sens pratico-moral. Il devient l'objet de la «confession théorique» qui considère sa triple qualité (Père, Fils, Esprit) comme étant sa *nature* propre. Dans la perspective de l'histoire du platonisme chrétien, on peut certes voir dans cette «confession théorique» une trace tardive de l'ancienne *θεωρία* comme mode primordial de la connaissance de Dieu. Mais dans la perspective moderne de la religion pratico-morale fondée par Kant, il s'agit d'une rechute au niveau du mystère auquel notre raison ne comprend rien, mystère qui apparaît maintenant au niveau doxique. Objet d'une contemplation aveugle et tenu malgré tout pour vrai, le Dieu trinitaire de l'amour, présent surtout dans le *Fils*, apparaît alors au croyant comme relevant d'une *révélation* de la part de Dieu, qu'il ne comprend pas. La Trinité devient ainsi de nouveau l'objet de la *religion révélée* pour faire partie des faits mystérieux (actes et paroles) de la révélation de Dieu, certes au niveau doxique.

Par là nous revenons à la *différence entre religion rationnelle et religion révélée*, exposée par nous au début. Kant s'est assurément efforcé de ramener autant que possible la religion révélée à la religion rationnelle (pratico-morale) qui est, selon lui, son noyau. Il a même «usurpé» en quelque sorte la notion de «révélation» pour lui conférer un sens rationnel : c'est notre *raison pratico-morale* qui nous «*ré-vèle*» les vérités de la religion qui sans cela demeureraient pour nous des mystères. Il a finalement même attribué à Dieu comme *Législateur moral* d'être celui qui se «*ré-vèle*» lui-même dans notre foi religieuse pratico-morale⁵⁹. La question est toutefois de savoir si cette *réduction* de la religion à la pure religion rationnelle pratico-morale est tenable ou si, au contraire, elle incite d'*elle-même* à son propre *dépassement* de sorte que la

⁵⁹ Cf. notre page 57 sq.

religion révélée se présente de nouveau comme *essentielle au phénomène de la religion comme telle*.

§ 4. Aperçu : La problématique de la réduction de la religion à la religion rationnelle (pratico-morale) et la réévaluation de la religion révélée par les successeurs de Kant : Hegel et Schelling

Plusieurs arguments incitent à dépasser la position kantienne :

D'abord deux arguments qui relèvent de notre *précompréhension* de la religion en général :

1) On lie habituellement au mot «révélation» le sens d'une *révélation de Dieu* par des *faits historiques* : actes, paroles, *Saintes Écritures*, – et non, comme Kant, le sens d'une révélation rationnelle pratico-morale de Dieu.

2) On considère primordialement cette *révélation historique* de Dieu (surtout par la parole des *Saintes Écritures*) ainsi qu'un culte correspondant comme caractéristiques du *phénomène de la religion* (en distinction de la *philosophie*, affaire de la raison), – et non, comme Kant, la "ré-vélation" rationnelle de Dieu dans l'intimité de la conscience humaine (bien que Kant ait le mérite d'avoir mis au jour le caractère *spirituel* de la religion, différent de toute dogmatique ontico-historique naïve).

Ensuite trois arguments qui se dégagent de la philosophie de la religion chez Kant lui-même et qui expriment, chacun à sa manière, un certain *divorce* :

1) Si Dieu se révèle, selon Kant, primordialement par une «révélation rationnelle», celle-ci se fait, selon lui, au seul niveau de la foi religieuse pratico-morale ou à celui de notre *raison pratique*. Tout ce qui concerne Dieu comme objet de la *raison théorique* (sa nature) demeure selon lui un mystère insondable pour notre raison finie. Il existe donc, chez Kant, un *divorce entre les qualités pratico-morales et les qualités théoriques* (ou la nature) *de Dieu*, divorce qui constitue une *pièce d'achoppement* pour la *raison comme telle* (qui est une), et aussi pour la *religion* (censée se restreindre aux seules qualités pratico-morales de Dieu et faire l'économie de sa nature).

2) Si Kant n'exclut pas absolument la possibilité d'une *révélation historique* de Dieu (surtout par la parole de la *Sainte Écriture*), cette révélation historique ne constitue selon lui pourtant pas le noyau de la religion, mais lui est seulement accessoire, alors qu'elle semble précisément essentielle au phénomène d'une religion comme telle. En ce sens, il existe chez Kant un *divorce entre la révélation rationnelle et la révélation historique de Dieu*, qui constitue une *pièce d'achoppement* pour la *religion* en tant que telle.

3) Si Kant accomplit bien la refondation moderne de la religion chrétienne en la *rattachant au sujet certain de soi* – refondation qui est inévitable à une époque où elle a déchu en une simple foi d'église, doxique, vide et formelle –, il lui procure certes par là la *certitude de soi* (propre au sujet), sans pour autant parvenir à lui conférer le caractère de la *vérité au sens essentiel*. Il «*subjec-*

tivise» la religion, la réduit critiquement à de simples *Idées régulatrices pratico-morales* et l'abstrait ainsi de la *réalité* (qu'elle avait, à vrai dire, déjà perdue). Mais la religion requiert d'elle-même de ne pas se réduire à la seule certitude de soi subjective et formelle, mais d'être remplie de *réalité* et de posséder ainsi une vérité essentielle. Il existe donc chez Kant un *divorce entre la certitude de soi et la vérité essentielle de la religion*. Ce divorce est d'ailleurs *le plus fondamental* puisqu'il est l'origine des deux précédents. C'est en effet la *raison pratique* (ou la loi morale qui lui est inhérente) qui fournit, selon Kant, à la religion la *certitude de soi*, alors que la *vérité essentielle* de celle-ci est laissée par lui à une *révélation historique «thé-orique»* incompréhensible pour notre raison (bien qu'elle ne soit pas impossible). Divorce fondamental qui est évidemment *la pierre d'achoppement* proprement dite.

Comment donc dépasser ce *divorce* ?

Si la refondation moderne de la religion chrétienne par Kant fait surgir ce divorce et si cette refondation est néanmoins *inévitabile* de sorte qu'on ne peut pas en faire l'économie et reprendre simplement l'ancienne foi théorique de l'église (on rechuterait dans la *dóxa* vide et formelle), il faudrait que Kant fournisse par cette même refondation aussi le moyen conceptuel permettant de dépasser le divorce. Quel pourrait-il être ? Et si on reprenait son concept de la «*ré-vélation rationnelle*» de Dieu, tout en l'*étendant jusqu'à la révélation historique de celui-ci* ? En concevant donc cette dernière comme un *mode* de la première ? Et en concevant en même temps la Divinité comme étant *de part en part «ré-vétable»* (y compris sa nature et ses faits historiques) *par la raison* puisqu'étant elle-même de l'ordre d'une *Raison absolue* qui embrasse *tant le rationnel que l'historique* ?

C'est de cette manière qu'ont procédé, on le sait, les successeurs de Kant : *Hegel et Schelling*. Ces philosophes ont pensé, chacun à sa façon, la Divinité comme *l'Absolu omnicomprenant (allumfassend)* dans lequel la raison théorique et la raison pratique, la nature et la morale, la raison (*a priori*) et l'histoire (*a posteriori*) font originellement *Un*. Ils ont intégré, autrement dit, toute la dimension de l'histoire dans le système rationnel de l'Absolu. Ils ont certes différemment conçu cet Absolu : Hegel l'a conçu comme *volonté de la raison* ou *Esprit (Geist)*, alors que *Schelling* l'a pensé comme *volonté de l'Amour*. Mais *l'Absolu* embrasse pourtant, selon l'un *et* l'autre, *toute la dimension de l'histoire* en recevant précisément par elle (ainsi que par la nature) le *contenu* ou la *réalité (realitas)* qui le remplit dans sa certitude de soi (formelle) et qui lui procure ainsi la vérité essentielle. Il est évident que le *Dieu trinitaire* se présentera alors sous une autre envergure que chez Kant. Il ne sera plus seulement de l'ordre d'une «*Idée régulatrice*» subjective (interne) de la foi rationnelle pratico-morale, mais dominera *l'histoire effective* tout entière, tout comme le *Fils* ne sera plus seulement le «*suppléant*» (*Stellvertreter*) de l'homme corrompu ni l'«*archétype*» de la moralité, mais *l'axe qui fera tourner cette histoire tout entière*, – au moins pour autant qu'elle se présente comme *Heilsgeschichte* sous l'angle de la religion.

Pour mieux le voir, esquissons brièvement le *statut de la religion* ainsi que l'essence du *Dieu trinitaire*, surtout du Fils, dans la philosophie de nos deux philosophes. Selon *Hegel*, l'Absolu, *i.e.* la *Raison absolue* ou l'*Esprit* se «ré-vèle» d'abord dans le monde *réel*, dans la nature et dans l'histoire, pour répéter ensuite cette révélation de lui-même au niveau *idéal* comme *auto-révélation à et pour lui-même* dans la conscience humaine (qui fait partie de l'Absolu). Cette auto-révélation à et pour lui-même se fait sur trois modes : l'art, la religion et la philosophie⁶⁰. Dans la mesure où l'Absolu se révèle à et pour lui-même dans la religion, il se révèle progressivement dans les religions de tous les peuples, de telle sorte que cette auto-révélation atteint son comble dans la religion chrétienne qui est – comme Kant l'avait déjà reconnu – *la plus rationnelle* parmi toutes les religions : elle est, selon Hegel, l'*auto-révélation à et pour lui-même de l'Esprit en son entièreté*. «En elle» – affirme-t-il – «Dieu s'est révélé entièrement : Dieu n'a plus rien de mystérieux.» (*Gott [ist] in ihr ganz offenbar geworden ist, – es ist nichts Geheimes mehr an Gott*)⁶¹. Le *Christ historique* est alors le *Fils* en tant qu'il n'est plus seulement conçu par Dieu dans l'immanence de son esprit, mais en tant qu'il est sorti de cette immanence pour être présent *extérieurement et effectivement* en tant que «*Dieu-homme*» (*Gottmensch*) dans le monde sensible tout en «relevant» (*aufheben*) alors la négativité de celui-ci dans sa forme extrême : le mal. Le mal est en effet la «négativité se faisant autonome» (*die sich verselbständigende Negativität*) ou «l'extrême de la négativité étant [centré] sur soi» (*das Extrem der in sich seienden Negativität*)⁶², soit le négatif (le sensible) qui, se posant «pour soi» et existant ainsi sous la forme de l'*égoïsme pointu*, s'*op-pose* à l'*Universel* qu'est Dieu. Or, le Christ en tant que Dieu-homme *relève* (*hebt auf*) ce mal non seulement sur le plan de l'«en soi» (celui de l'être) par son apparition dans le monde, mais il le relève aussi sur le plan du «pour soi» (celui de la conscience) par sa propre «*souffrance*». Sa souffrance est en effet le sentiment de la «négativité» qui fait «mourir» le Soi *égoïste* tout en amenant le «soi» (le «singulier» conscient de soi) à son *identité avec l'universel*, identité qui est alors présente «*pour soi*»⁶³. C'est par ce retour conscient du singulier à l'universel que l'*esprit divin* (qui est d'abord l'identité de l'universel et du parti-

⁶⁰ Cf. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), neu herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, F. Meiner, 6. Auflage 1959, Dritter Teil, Dritte Abteilung, «Der absolute Geist», § 553-577. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), traduit de l'allemand par M. de Gandillac sur le texte établi par F. Nicolin et O. Pöggeler, Paris, Gallimard 1970, Troisième Partie, Troisième Section, «L'esprit absolu», § 553-577.

⁶¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824 und 1827), herausgegeben von G. Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1974 (Nachdruck), Nachdruck 1966 der 1. Auflage von 1925, Erster Band, p. 75. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. all. de J. Gibelin, seconde édition, Paris, Vrin, 1971, 1^{re} Partie, p. 71.

⁶² *Encyclopédie*, § 568.

⁶³ Hegel parle ici du processus de faire «mourir [le mal ou le soi égoïste] dans la souffrance de la négativité» (*absterben in den Schmerz der Negativität*), *Encyclopédie*, § 569.

culier dans la seule immanence idéale) est *réellement* présent dans le monde de manière *consciente et vivante*. Il s'y *ré-vèle* de manière intégrale (*i.e.* sans reste) dans le Christ, en étant conscient, en Lui, de lui-même comme celui qui se ré-vèle en Lui. Pour les croyants, le Christ est alors l'«exemple» (*Beispiel*) ou le «témoin» (*Zeuge*) qui atteste cette présence mondaine de l'*esprit divin*. Il est même le «*Zeugnis*» qui *zeugt, erzeugt*, «engendre» sa propre présence dans les croyants⁶⁴, en les rassemblant tous avec Lui-même (dans la négation de leur Soi égoïste et la relève de leur Soi singulier à l'identité consciente avec l'Universel). La *communauté de tous réunis dans l'esprit divin absolu* ou la *cité de Dieu* est ainsi réalisée dans le monde. Mais la religion n'est pas pour autant, selon Hegel, le mode suprême de l'auto-révélation à et pour lui-même de l'esprit divin. Celui-ci ne s'y révèle que sur le mode de la «*croyance*» (*Glaube*) et celui du «*sentiment de la dévotion*» (*Gefühlsandacht*)⁶⁵. Or ces modes ne sont pas encore proprement adéquats à l'auto-révélation à et pour lui-même de l'esprit absolu. La *croyance* est en effet, selon Hegel, de l'ordre de la «représentation» imaginative (*Vorstellung*) tributaire de la réflexion objectivante et distinguante. Elle *distingue* non seulement l'*esprit absolu comme tel* (le Dieu trinitaire) par rapport au croyant, en le représentant comme un *Autre* que lui ou comme son *objet*, mais également les *moments* propres de cet esprit les uns par rapport aux autres, en les représentant sous la forme de la *succession historique de figures et images* (l'histoire du monde, la *Heilsgeschichte*, à partir de la création et d'Adam à travers le Christ jusqu'à la descente du Saint Esprit), – manquant ainsi d'*unité*. Le «sentiment de la dévotion» en revanche est de l'ordre de la «con-fusion», manquant de *distinction*. Seule la *pensée* (*Denken*) (dialectico-spéculative) sera, selon Hegel, le mode adéquat de l'auto-révélation à et pour lui-même de l'esprit absolu puisqu'elle *rassemble tous les moments* de celui-ci en les présentant d'un seul coup en leur *unité*, tout en les *distinguant* à la fois clairement. Ainsi la religion sera donc dépassée par la *philosophie* comme auto-révélation à et pour soi de l'Esprit absolu⁶⁶.

Schelling en revanche place la religion au-dessus de la philosophie, au moins celle qu'il appelle la «*philosophie rationnelle*». Dans son œuvre tardive portant le titre programmatique «Philosophie de la révélation» (*Philosophie der Offenbarung*), il distingue en effet la «*philosophie rationnelle*» ou «*philosophie négative*» et la «*philosophie positive*»⁶⁷. Considérant la première comme une

⁶⁴ *Encyclopédie*, § 573, Remarque. Hegel profite ici de l'affinité phonétique de *Zeugnis* avec *zeugen, erzeugen*.

⁶⁵ *Encyclopédie*, § 571.

⁶⁶ Concernant le rapport entre religion et philosophie chez Hegel, cf. *Encyclopédie* § 571-573. Cf. aussi ses *Vorlesungen über die Ästhetik* (édition Hotho), in: G. W. F. HEGEL, *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970. Band 13. Erster Teil. «Stellung der Kunst im Verhältnis [...] zur Religion und Philosophie», p. 127-144, en part. p. 142 sq. *Cours d'esthétique* I (Édition Hotho), traduction de J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995, «Position de l'art par rapport à [...] la religion et la philosophie», p. 127-145, en part. p. 143 sq.

⁶⁷ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990 (Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe von

sorte de simple *Logique* (formelle) portant sur la seule «essence» (*forma*) ou «possibilité» des choses, soit leurs simples «*Idées régulatrices*» (théoriques et pratiques) souffrant ainsi d'un *manque d'être*, il vise par celle-ci toute la philosophie critique (théorique et pratique) de Kant y compris sa philosophie de la religion avec ses *Idées régulatrices* pratico-morales⁶⁸, qu'il accuse d'être purement formelle. Quant à la seconde, soit la «philosophie positive», il la considère en revanche être une véritable «*métaphysique*» (entendue au sens ancien comme «science de l'οὐσία) puisqu'elle porte, selon lui, sur l'«existence» ou l'«effectivité» des choses, soit (comme il l'exprime avec Platon) sur le παντελῶς ὄν, le «pleinement étant»⁶⁹. Or ce qui existe effectivement, existe selon lui «*empiriquement*» en dehors de la pensée (qui, prise en elle-même, n'est que formelle)⁷⁰. Ainsi l'Absolu – loin de se révéler dans une philosophie rationnelle (kantienne ou hégélienne) – se révèle bien plutôt en toute sa réalité dans les *religions historiques*, soit dans *l'histoire du monde représentée par celles-ci*, auto-révélation qui, selon Schelling aussi, vient à son comble dans l'histoire du monde, la *Heilsgeschichte*, représentée par la religion chrétienne comme religion du *Dieu trinitaire d'amour*. Le *Fils* constitue alors également *l'axe qui fait tourner cette histoire*, en apparaissant à titre de *fait historique* dans celle-ci. Immémorialement conçu par Dieu dans l'intimité de son esprit et mis au monde par lui à travers le processus de la création comme processus réel de l'autorévélation de lui-même, le *Fils* en tant que *Dieu-homme* est alors le «*médiateur*» (*Mittler*) qui «rétablit [finalement] [...] le rapport de la création [corrompue par le mal] avec Dieu.»⁷¹ Car «Dieu doit devenir homme, pour que l'homme revienne à Dieu» («*Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme*»)⁷². Le *Fils* en tant que *Dieu-homme* est en effet *l'esprit divin de l'amour* en tant que celui-ci *existe dans le monde* tout en combattant son contraire, *l'esprit du mal*, soit *l'ipséité égoïste qui s'insurge*

1858). Erster Band, 148 sq. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*, traduction de la RCP Schellingiana (CNRS) sous la dir. de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, Paris, P.U.F., 1989, Livre premier, p. 174 sq.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 144 et 154 / *op. cit.*, p. 169 et 180.

⁶⁹ *Le Sophiste*, 248 e 8 sq.

⁷⁰ SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, p. 152 sq. / *Philosophie de la révélation*, p. 178sq.

⁷¹ SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). In : F. W. J. SCHELLING, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990 (Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe von 1858), Schriften von 1806-1813, p. 324. F. W. J. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, Introduction, traduction, notes et commentaires de M. Richir, Paris, Payot, 1977, p. 127. Schelling n'élabore sa «philosophie positive» que dans son oeuvre tardive, en particulier dans ses cours sur la *Philosophie der Offenbarung* donnés à l'Université de Berlin aux semestres d'hiver 1841/42 et 1844/45. Mais les articulations principales qui y structurent l'histoire du monde (comme *Heilsgeschichte*) selon la religion chrétienne, en particulier celles relevant de la Trinité, structurent déjà l'histoire du monde esquissée dans la *Freiheitschrift* de 1809. Nous nous référons principalement à cette dernière.

⁷² *Ibid.*

et se pose consciemment comme l'universel⁷³, et en se révélant ainsi en toute son effectivité⁷⁴. Subissant la défaite pour passer à la victoire et de celle-ci à une nouvelle défaite et une nouvelle victoire, et ce toujours de nouveau et à une échelle toujours plus importante, le Fils en tant que Dieu-homme passe donc par la souffrance et se révèle toujours davantage comme esprit effectif de l'amour: Il est le Dieu souffrant et le Dieu devenant⁷⁵. Or, quand le mal sera vaincu, quand il sera définitivement séparé du Bien dans la Κρίσις (le Gericht, le Jugement) pour être expulsé et repoussé (*verstossen*) dans le non-être (la pure et simple potentialité) – car pour être, le mal a profité, selon Schelling, des forces du Bien –, le Fils accomplira un double acte de soumission⁷⁶. Il soumettra d'abord à lui-même toutes les forces du Bien pour en faire son corps, – en les protégeant ainsi contre la dimension de l'antagonisme entre le bien et le mal qui ne cesse de les affecter. Et il soumettra ensuite lui-même, avec ceux qu'il s'est soumis comme son corps, à Dieu lui-même, – en ouvrant par là le règne de Dieu comme Dieu absolu de l'amour. Dieu se révélera alors en effet pleinement (sans reste) comme esprit d'amour effectif, soit comme souffle enthousiasmant (*Geist qua Begeisterung*) de l'ἔρωϝ qui lie et unit tous dans une seule et même vie active productive (*werk tätig*) (il agit comme «Saint Esprit»)⁷⁷, – en les libérant ainsi définitivement de l'antagonisme entre le bien et le mal.

La conciliation du fini, déchu de Dieu, par sa propre naissance dans la finitude, est la première pensée du christianisme et l'accomplissement de toute sa vision de l'univers et de son histoire [accomplissement qui réside en effet] dans l'idée de la trinité. [...]. Le Fils de Dieu, né de l'essence du Père de toutes choses, est le fini même tel qu'il est dans la vision éternelle de Dieu, et qui apparaît comme un Dieu soumis à la souffrance et aux vicissitudes du temps, lequel dans le sommet de son apparition, dans le Christ, clôt le monde de la finitude et ouvre celui de l'infinitude ou le règne de l'esprit.⁷⁸

⁷³ «Der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu sein. [...] [Das Böse beruht] auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien.» «La volonté propre peut s'efforcer à être ce qu'elle n'est que dans l'identité avec la volonté universelle, en tant que volonté particulière. [...]. [Le mal repose] sur une torsion positive ou une inversion des principes.» *Op. cit.*, p. 308-310 / p. 112-114. Schelling renoue ici avec la définition kantienne du mal. Cf. notre page 60 et notre article intitulé «Le mal chez Kant et Schelling» (cf. notre note n° 47).

⁷⁴ Selon Schelling, toute chose ne se révèle que dans son contraire, tout comme elle ne devient effective (*wirklich*) qu'en s'opposant activement à son contraire, *op. cit.* p. 317 sq. / p. 121.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 347 sq. / p. 150 sq.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 348 sq. / p. 151 sq.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 349 sq. et p. 358 sq. / p. 153 et 162. L'esprit en tant que souffle enthousiasmant (*Begeisterung*) est le «principe effectif» (*wirksame Prinzip*) qui, par son effectivité, est «producteur d'Œuvres» (*werk tätig*), *op. cit.*, p. 358 / p. 162 (trad. mod.).

⁷⁸ «Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit. [...] Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes [ist] das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt des Endlichen schliesst und die

Mais le Dieu de l'amour se dépasse encore. Lâchant finalement tout effort de la volonté (qui affecte encore le souffle enthousiasmant de l'ἔρωζ), il se révèle finalement – et c'est le degré suprême et ultime du processus de son auto-révélation dans le monde – comme *amour pur*. Cet *amour pur* est alors un «bien-faire» *pur* qui est «libre de tout» (de toute partialité antagonique) et qui «pénètre pourtant activement tout» (*das von allem freie und und doch [alles] durchwirkende Wohltun*)⁷⁹. La communauté des bons (le corps du Fils sous le règne de Dieu), liée d'abord par l'amour enthousiaste et finalement par l'amour pur, est la *cité de Dieu* comme *but final* de l'autorévélation de Dieu dans le monde selon la réinterprétation schellingienne.

Cette histoire du monde, pensée ainsi par la philosophie de l'Absolu, est évidemment identique à la *Heilsgeschichte* que la religion chrétienne nous révèle dans la *Sainte Écriture* comme relevant des actes de Dieu lui-même, actes qui sont, selon sa propre compréhension, des *faits «empiriques»*. La philosophie de l'Absolu accueille donc l'histoire «empirique» du monde, révélée par la religion, pour s'en investir et en recevoir son contenu et sa *réalité effective*. La philosophie cesse ainsi d'être une «philosophie négative» portant sur de simples «idées régulatrices» subjectives *qui ne sont pas*, et se transforme en une «philosophie positive» qui porte sur *ce qui est*. Elle accueille, certes, les données «empiriques» révélées par la religion en les lisant d'emblée à partir d'une «construction» rationnelle *a priori* du système de l'*Absolu existant*⁸⁰, – en portant d'ailleurs par là la religion à la conscience claire et libre d'elle-même et ainsi au niveau d'une «*religion philosophique*»⁸¹. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle reçoit en dernière instance sa *réalité*, présente et vécue comme telle dans la conscience religieuse, à partir de la *religion historique révélée*. En ce sens, celle-ci possède finalement, selon Schelling, la *suprématie* par rapport à la philosophie.

der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.» SCHELLING, «Über die historische Konstruktion des Christentums», in: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), VIII, Vorlesung, in: SCHELLING, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. *Schriften von 1801-1804*, p. 528. (Nous traduisons).

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 352 / p. 156.

⁸⁰ Cela veut dire en même temps qu'elle ne les reprend pas dogmatiquement comme autorité.

⁸¹ Concernant la différence entre philosophie négative et philosophie positive, d'une part, et l'union de la philosophie positive avec la religion révélée, d'autre part, cf. *Philosophie der Offenbarung*, «Vorwort des Herausgebers», rédigé par K. F. A. Schelling, le fils et premier éditeur des *Œuvres* de Schelling, *op. cit.*, p. V-XII. Cette préface présente un résumé succinct de la *Philosophie der Offenbarung* et constitue une excellente introduction à celle-ci. Elle ne figure pas dans la traduction française.