

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

\*\*\*\*\*

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES ET SCIENCES  
HUMAINES

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES

\*\*\*\*\*

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES

\*\*\*\*\*

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND SOCIAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR HUMAN  
AND SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH AND TRAINING UNIT  
FOR SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

PHILOSOPHY DEPARTMENT

\*\*\*\*\*

**LE STATUT DE LA RAISON DANS LA SYSTÉMATIQUE  
KANTIENNE DE LA RELIGION : UNE LECTURE  
ANALYTICO-CRITIQUE DE *LA RELIGION DANS LES  
LIMITES DE LA SIMPLE RAISON* (1793)**

Mémoire soutenu publiquement le 27 mars 2026 en vue de l'obtention du  
diplôme de Master en Philosophie

**Option : Ontologie et Métaphysique**



**Par**

**Yvan Stache ABOU'OU ONDOUA**  
Titulaire d'une Licence en Philosophie  
**Matricule : 20B974**

**Jury**

**Président :** Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, Professeur (UYI)

**Rapporteur :** Jean Bertrand AMOUGOU, Professeur (UYI)

**Membre :** Therence Jonathan ANGOA ZAMBO, Chargé de Cours (UYI)

**Mars 2026**

## SOMMAIRE

|                                                                                                                        |                             |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| <b>DÉDICACE.....</b>                                                                                                   | <b>ii</b>                   |
| <b>REMERCIEMENTS.....</b>                                                                                              | <b>iii</b>                  |
| <b>ABRÉVIATIONS ET LEURS SIGNIFICATIONS .....</b>                                                                      | <b>iv</b>                   |
| <b>RÉSUMÉ.....</b>                                                                                                     | <b>v</b>                    |
| <b>ABSTRACT .....</b>                                                                                                  | Erreur ! Signet non défini. |
| <b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>                                                                                     | <b>1</b>                    |
| <b>PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE ET PROBLÈME DE LA RAISON CHEZ EMMANUEL KANT .....</b>                                 | <b>7</b>                    |
| CHAPITRE I : ITINÉRANCE, TRAJECTOIRES ET POLARITÉS DE LA VIE D'EMMANUEL KANT (1724-1804).....                          | 10                          |
| CHAPITRE II : PRÉSENTATION DE LA PÉRIODE DES LUMIÈRES.....                                                             | 18                          |
| CHAPITRE III : LA RAISON KANTIENNE .....                                                                               | 30                          |
| <b>DEUXIÈME PARTIE : .....</b>                                                                                         | <b>47</b>                   |
| <b>ANALYSE DU STATUT DE LA RAISON DANS LA RELIGION SELON KANT .....</b>                                                | <b>47</b>                   |
| CHAPITRE IV : LA RAISON COMME CRITÈRE DE VALIDITÉ DE LA RELIGION.....                                                  | 49                          |
| CHAPITRE V : LA FOI COMME PROLONGEMENT MORAL DE LA RAISON.....                                                         | 66                          |
| CHAPITRE VI : LA CRITIQUE DES FORMES HISTORIQUES DE LA RELIGION : VERS UNE ÉGLISE ÉTHIQUE.....                         | 79                          |
| <b>CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE .....</b>                                                                          | <b>85</b>                   |
| <b>TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION CRITIQUE ET PORTÉE DE LA PENSÉE KANTIENNE SUR LE RAPPORT ENTRE FOI ET RAISON.....</b> | <b>86</b>                   |
| CHAPITRES VII : LIMITES ET CRITIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE CHEZ KANT.....                                          | 88                          |
| CHAPITRE VIII : LA PORTÉE ÉTHIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE KANTIENNE.....                                            | 107                         |
| CHAPITRE IX : ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA RAISON ET LA RELIGION .                                                    | 118                         |
| <b>CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE .....</b>                                                                         | <b>136</b>                  |
| <b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>                                                                                       | <b>137</b>                  |
| <b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>                                                                                             | <b>141</b>                  |
| <b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>                                                                                         | <b>146</b>                  |

À

Ma chère mère

## REMERCIEMENTS

Pour réaliser ce travail, nous avons eu l'aide matérielle, intellectuelle et spirituelle des personnes que nous tenons à remercier.

Tout d'abord, nous voulons remercier du fond du cœur notre Directeur de mémoire, le Professeur Jean Bertrand AMOUGOU qui, en dépit de ses multiples occupations, a voulu consentir des sacrifices pour assurer la direction de ce travail. Ses critiques avisées ont guidé nos analyses, et nos échanges nous ont beaucoup apportés. Qu'il trouve en ce travail le fruit de ses conseils, de ses encouragements et de sa rigueur.

Nos remerciements vont également à l'endroit de tous les enseignants du Département de philosophie pour les enseignements qu'ils nous ont dispensés pendant nos études. Nous remercions aussi tous les camarades du Département de philosophie qui, au cours des débats, nous ont fourni de la documentation et des éléments nécessaires pour la réalisation de ce travail.,

Ensuite, nous avons le plaisir de remercier toutes celles et tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail. Nous pensons ainsi à notre père, monsieur ONDOUA MBA Richard, nos charmantes grandes sœurs accompagnées de leurs époux : les couples OWONO Alex et OWONO Yolline, MENAMA Joël et MENAMA Rosette, ainsi que mademoiselle MBA Nadia, notre belle sœur Balbine NGO BIBOUM, notre ami et frère MENDOMO EBE Steve, sans oublier la J. A.P.E de l'E.P.C de la paroisse Oyak Emmanuel-Mbalmayo, en l'occurrence la dynamissime chapelle Éphraïm.

Chacun à son niveau a su apporter une aide significative pour l'aboutissement de cette infatigable aventure.,

Enfin, nos remerciements s'en vont de tout cœur auprès de notre guide spirituel, le Révérend Dr Martin Gervais MBARGA MVENG, pasteur appelé de la paroisse Oyak Emmanuel-Mbalmayo (E.P. C), pour ses enseignements édifiants ainsi que les multiples prières adressées à notre égard. Nous rendons grâce et honneur au Dieu Tout puissant, Créateur de l'univers tout entier et de toutes les formes de vie, qui n'a cessé de nous accorder, l'être, la vie, le mouvement, l'intelligence et surtout la force nécessaire pour l'aboutissement holistique de notre dessein épistémologique.

## ABRÉVIATIONS ET LEURS SIGNIFICATIONS

|                   |                                                                              |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| <b>DUDH :</b>     | Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.                               |
| <b>EPC :</b>      | Église Presbytérienne Camerounaise.                                          |
| <b>IBID :</b>     | Même auteur, même texte, même édition, même page de notre texte.             |
| <b>ID :</b>       | Même auteur, même texte, même édition, page différente de notre texte.       |
| <b>J.A.P.E :</b>  | Jeunesse d'Action Protestante Évangélique.                                   |
| <b>ONU :</b>      | Organisation des Nations Unies                                               |
| <b>OP. cit. :</b> | Avec des références déjà citées.                                             |
| <b>P :</b>        | Page.                                                                        |
| <b>PP :</b>       | On emploie les (pp) pour indiquer qu'une citation est tirée dans deux pages. |
| <b>PUF :</b>      | Presses universitaires de France.                                            |
| <b>Trad. :</b>    | Traduction                                                                   |
| <b>UE :</b>       | Union Européenne.                                                            |
| <b>UYI :</b>      | Université de Yaoundé I.                                                     |

## RÉSUMÉ

Ce travail de recherche s'attache à analyser le « statut de la raison dans la systématique kantienne de la religion en prenant pour texte de référence “ *La religion dans les limites de la simple raison* ” (1793). L'étude s'organise en trois parties. La première retrace le contexte intellectuel de la pensée kantienne : après une brève biographie de Kant et une présentation de la période des Lumières, il s'agit de mettre en lumière la spécificité de la raison kantienne dans son articulation entre connaissance, morale et religion. La deuxième partie entreprend une lecture analytique de l'ouvrage kantien afin de montrer comment la raison fonctionne comme critère de validité de la religion, comment la foi s'inscrit comme prolongement moral de la raison. Comment Kant critique les formes historiques et institutionnelles du religieux pour ouvrir la voie à l'idée d'une Église éthique, entendue comme communauté morale des croyants rationnels. Enfin, la troisième partie procède à une évaluation critique de cette entreprise : en exposant les limites et les critiques adressées à la religion rationnelle de Kant, mais aussi en soulignant sa portée éthique et son actualité dans le débat contemporain sur le rapport entre raison et religion. La problématique centrale de ce travail peut s'énoncer ainsi : Comment Kant redéfinit-il le rapport entre raison et religion de manière à fonder une religion universelle de la moralité, affranchie des dogmes théoriques et des institutions historiques ? L'hypothèse de recherche qui guide cette étude est que la religion rationnelle kantienne ne constitue pas une réduction de la religion à la morale, mais une tentative d'universalisation du religieux à partir de la raison pratique, permettant à la fois de préserver l'autonomie de la foi morale et d'ouvrir un espace critique vis-à-vis des formes positives de la religion. L'ensemble vise ainsi à montrer que la philosophie kantienne propose une voie originale pour penser la religion comme éthique, universelle, au-delà de tout dogmatisme confessionnel, et conserve de ce fait une portée critique et normative toujours actuelle.

**Mots clés :** Dieu, Raison pratique, Raison théorique, Religion historique, Religion rationnelle

## ABSTRACT

This thesis investigates the status of reason in Kant's systematic approach to religion, with a particular focus on *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793). The study is structured in three parts. The first part reconstructs the intellectual background of Kant through: after brief biography of Kant and an overview of enlightenment, it highlights the specificity of Kantian reason in its articulation between knowledge, Morality, and religion. The second part develops an analytical reading of Kant's work in order to show how reason functions as the criterion of validity for religion, how faith is conceived as the moral extension of reason, and how Kant's critique of historical and institutional believers. The third part offers a critical evolution of this project: it discusses both the limits and criticisms of Kant's rational religion, while emphasizing its ethical significance and its relevance to contemporary debates on the relationship between reason and religion. The central research question can be formulated as follows: How does Kant redefine the relationship between reason and religion in order to ground a Universal religion of morality, freed from theoretical dogmas and historical institutions? The research hypothesis is that Kant's rational religion should not be reduced to a mere moralization of religion, rather, it represents an attempt to universalize the religious dimension through practical reason, thereby safeguarding the autonomy of moral faith while creating a critical distance from positive forms of religion. The overall aim is to demonstrate that Kant's philosophy offers an original framework for understanding religion as a universal ethical dimension, beyond any confessional dogmatism and that it retains a critical and contemporary philosophical and theological debates.

**Keywords:** God, Historical religion, Practical reason, Rational religion, Theoretical reason.

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

Il n'y a pas de thèse ou de point de vue philosophique qui n'ait un point de départ. En Philosophie, il faut toujours partir d'une ère, d'une réflexion ou d'une œuvre antécédente : « *chaque pensée, si elle n'est pas intégralement déterminée par l'histoire, commence du moins par l'histoire* »<sup>1</sup>. Encore, faut-il qu'elle soit une réflexion de grande portée qui permettra de dégager une nouvelle thèse, un nouveau point de vue. Pour cela, la démonstration est nécessaire, diront certains, mais il y a des hypothèses dont la méthode se passe de démonstration, bien que celle-ci ne soit pas négligeable, nous ne la rejeterons pas complètement, mais elle ne serait pas notre grande préoccupation parce que la raison kantienne n'a pas besoin de démonstration puisqu'elle n'est pas une méthode. La pensée kantienne se déploie selon une architecture rigoureuse où la raison occupe une place centrale dans la détermination des conditions de possibilité de la connaissance, de l'action morale et de l'espérance humaine. L'entreprise critique menée par Kant depuis la *Critique de la raison pure* (1781/1787) jusqu'à la *Critique de la faculté de juger* (1790), vise à délimiter le champ légitime de la raison, à en exposer les pouvoirs mais aussi les limites.

Au cœur de ce projet se situe une exigence de la clarté : la raison ne saurait s'aventurer dans des spéculations illusoires, mais elle doit être reconduite à son usage propre, celui qui rend compte des conditions de l'expérience et de la moralité. Or c'est précisément dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), texte charnière de la philosophie pratique kantienne, que se pose la question de savoir quel rôle la raison peut jouer dans le domaine religieux. Ici, le philosophe de Königsberg entreprend une tâche singulière : penser la religion sans la fonder sur des révélations particulières, mais en la ramenant à ses conditions rationnelles et morales.

En ce sens, l'ouvrage de Kant marque un tournant, la religion n'y est pas abordée comme une donnée historique ou institutionnelle, mais comme une exigence rationnelle inscrite dans la moralité elle-même. Dès lors, le problème se dessine : si la religion doit être pensée « dans les limites de la simple raison », quel est le statut actuel de cette raison dans l'édifice kantien ? S'agit-il seulement d'une fonction critique, qui écarte les illusions théologiques de la métaphysique spéculative ? Ou bien la raison se fait-elle positive, normative, au point d'instituer une Église éthique », c'est-à-dire communauté des hommes rassemblés non par la loi morale universelle ? L'enjeu est d'importance : il touche à la possibilité même d'une religion conçue non pas comme un supplément contingent à la moralité, mais comme sa systématisation la plus haute.

---

<sup>1</sup> F. ALQUIE *Critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 142.

La publication de *La religion dans les limites de la simple raison* s'inscrit dans un contexte intellectuel et politique singulier. D'un côté, le XVIII<sup>e</sup> siècle européen est traversé par l'esprit des *Lumières*, marqué par l'exigence de rationalisation des croyances et des institutions. Les figures de Voltaire, Diderot ou encore Rousseau avaient déjà entrepris de libérer la religion de ses formes dogmatiques et superstitieuses pour en dégager une dimension morale ou naturelle. Rousseau, en particulier, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (livre IV de *l'Emile*), avait défendu une « religion naturelle » fondée sur la conscience morale et sur le sentiment de la dépendance envers l'Être suprême. Kant, lecteur attentif de Rousseau, reconnaît la profondeur de cette intuition, mais il l'intègre à sa propre systématique critique : ce qui, chez Rousseau demeure intuition morale et religieuse devient, chez Kant, un concept rationnel fondé sur l'autonomie de la raison pratique.

D'un autre côté, le contexte politique prussien impose des limites strictes à la liberté religieuse. L'ouvrage de Kant initialement publié en 1793 sous forme des fascicules, suscita rapidement l'hostilité des autorités ecclésiastiques et du gouvernement. Le roi Frédéric-Guillaume II, conseillé par le théologien Wöllner, imposa en 1794 à Kant une interdiction officielle d'enseigner ou d'écrire sur les questions religieuses.

Le philosophe fut ainsi contraint de signer une déclaration de silence, qu'il respecta scrupuleusement jusqu'à la mort du roi en 1797. Ce contexte de censure montre combien l'entreprise kantienne était perçue comme subversive : en plaçant la raison au cœur de la religion, Kant retirait aux autorités ecclésiastiques le monopole de la vérité religieuse et fondait la possibilité d'une foi autonome, universelle et rationnelle.

La polémique est donc double. Sur le plan philosophique, Kant s'oppose à la théologie spéculative qui prétend démontrer l'existence de Dieu par la raison théorique. Cette prétention, déjà critiquée dans la *Critique de la raison pure*, est jugée illusoire : aucun raisonnement théorique ne peut établir l'existence d'un être suprême. Sur le plan théologico-politique, Kant conteste la légitimité des dogmes et des institutions religieuses lorsqu'elles prétendent fonder l'obligation morale. La seule autorité légitime est la loi morale, que la raison fait valoir en chaque sujet comme exigence universelle. La religion positive peut conserver une valeur symbolique ou pédagogique, mais elle doit toujours être subordonnée à la « religion de la morale ».

C'est dans ce contexte que l'ouvrage de 1793 prend tout son sens : il s'agit de repenser la religion dans les limites imposées par la raison critique, de la sauver de la superstition et de

l'hétéronomie, et de la reconduire à son essence morale. Le projet kantien est ainsi à la fois destructeur et constructeur : destructeur, en ce sens qu'il déconstruit les prétentions dogmatiques de la théologie spéculative et des institutions ecclésiastiques., Constructeur, en ce qu'il institue une « Église éthique » fondée sur la communauté rationnelle des croyants.

La question du statut de la raison, en contexte religieux, se présente d'abord comme une réponse au double échec : l'échec de la métaphysique dogmatique, incapable de démontrer l'existence de Dieu par la seule spéculation, et l'échec des religions positives, trop souvent marquées par la superstition, le ritualisme ou la division des hommes. Kant, fidèle à son projet critique, entend éviter ces deux écueils en proposant une autre voie : penser Dieu et la religion non pas théoriquement, mais à partir de la raison pratique, c'est-à-dire à partir de la loi morale. Ainsi comme il le dit dans la *Critique de la raison pratique* :

*Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et croissantes : le ciel étoilé au-dessus de moi et de la loi morale en moi [...] Le premier commence au lieu que j'occupe dans le monde sensible extérieur et étend la connexion laquelle je me trouve à l'infini avec des mondes au-dessus des mondes et des systèmes. Le second commence à mon invisible moi, à ma personnalité et ne présente dans un monde qui possède une véritable infinité [...] <sup>2</sup>*

La transcendance divine ne saurait être un objet de démonstration, mais elle s'impose comme postulat de la raison pratique, c'est-à-dire comme condition nécessaire à l'espérance morale de l'homme.

Or dans *La religion dans les limites de la simple raison*, cette orientation se radicalise : il ne s'agit plus seulement d'admettre Dieu comme postulat, mais de reconduire l'ensemble du phénomène religieux à partir de la rationalité morale. La religion devient alors « la reconnaissance de tous nos devoirs comme commandements divins »<sup>3</sup>, selon la définition célèbre donnée par Kant. Autrement dit, ce n'est pas la révélation qui fonde un contenu rationnel à l'idée de Dieu et qui légitime la religion comme dimension éthique de l'existence. La religion, loin d'être rejetée est ainsi réinterprétée dans le cadre d'une systématique rationnelle.

Dès lors, se pose la question centrale de notre travail : quel est le statut de la raison dans la systématique kantienne de la religion ? Est-elle seulement un instrument critique qui dépouille la religion de ses éléments irrationnels ? Est-elle une autorité fondatrice, qui institue

---

<sup>2</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Édition Delbos, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1943, p.161.

<sup>3</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Trad. J. Grondin, Paris, Flammarion, 1998, p.73.

la religion comme développement de la moralité ? Ou bien faut-il voir en elle une fonction médiatrice, capable d'articuler aspiration humaine au divin avec les limites strictes de la rationalité critique ? Cette problématique doit être étudiée à plusieurs titres.

Sur le plan historique, elle s'inscrit dans le contexte du XVIII<sup>e</sup> siècle, marqué à la fois par les Lumières et par la montée de la critique religieuse. Kant occupe une position singulière : il partage l'exigence critique des Lumières, mais il refuse de réduire la religion à un simple instrument sociopolitique ou à une superstition. Sur le plan systématique, la question du statut de la raison dans la religion kantienne engage l'ensemble de la philosophie critique : elle suppose de comprendre le rapport entre raison théorique et raison pratique, entre liberté et nécessité. Enfin, sur le plan épistémologique, la réflexion kantienne conserve une actualité certaine : dans un monde où les religions se trouvent en tension avec la rationalité moderne, Kant offre un modèle d'articulation entre foi et raison, sans renoncer ni à l'exigence critique ni à la profondeur morale de l'expérience religieuse.

De nombreux commentaires ont souligné l'importance de la *religion dans les limites de la simple raison* dans le corpus kantien. Dans cette perspective, Jean Grondin, dans son Introduction à l'édition française, insiste sur la nouveauté de la démarche kantienne, qui dégage la religion de tout dogmatisme pour la ramener à sa fonction morale universelle. Dans une veine complémentaire, Michel Despland a mis en évidence la tension entre l'aspect critique et l'aspect fondateur de la raison dans la religion kantienne. Paul Ricœur, de son côté a vu dans la lecture kantienne de la religion une tentative de symbolisation de l'éthique et du dépassement de la rationalité purement formelle. Ces lectures montrent que le statut de la raison dans le champ religieux n'est pas univoque, mais appelle à une analyse détaillée de ses différents usages : critique, pratique, symbolique.

Dès lors, la problématique centrale de notre étude se formule ainsi : Comment Kant définit-il le statut de la raison dans sa systématique de la religion ? Et en quoi cette définition permet-elle de penser la religion rationnelle fondée sur la moralité universelle ? Pour répondre à cette question binaire, notre raisonnement se bâtit autour de trois grandes parties subdivisées. Dans la première partie, il sera question de présenter l'archéologie et le problème de la raison chez Emmanuel Kant. Dans la deuxième partie, nous essayerons d'analyser le statut de la raison dans la religion rationnelle kantienne. En outre, il nous reviendra d'analyser les limites de la raison théorique ou l'impossibilité d'une preuve spéculative de Dieu, ce qui conduit Kant à fonder la religion sur la raison pratique. Enfin, nous examinerons la manière dont la raison pratique fonde la religion comme connaissance morale de Dieu, en particulier à travers les

thèmes du mal radical, de la rédemption et de l'Église éthique. La troisième et dernière partie quant à elle sera consacrée non seulement à une évaluation critique, mais aussi à une réflexion sur la contribution de la pensée kantienne. À cet effet, nous interrogerons les tensions et les critiques suscitées par cette conception, afin d'évaluer les limites et la portée du projet kantien d'une religion rationnelle.

Ainsi, ce travail entend montrer que le statut de la raison dans les limites de la simple raison, est à la fois critique et fondateur : critique, parce qu'elle interdit tout usage illégitime, fondateur, parce qu'elle institue la religion comme prolongement nécessaire de la moralité universelle.

---

## **PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE ET PROBLÈME DE LA RAISON CHEZ EMMANUEL KANT**

---

*« Notre époque est proprement l'époque de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion par sa sainteté et la législation par sa majesté veulent communément s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son livre et le public examen »<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison Pure*, préface de la première édition, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1985, p. 7.

Des sophistes aux philosophes de la fin du vingtième siècle, diverses opinions ont été abordées autour du concept de la raison. Ce dernier a suscité beaucoup de réflexions philosophiques surtout au siècle des Lumières. Rien ne doit dépasser le cadre de la raison. La passion qui est considérée comme l'opposée de la raison est bannie, car la méthode raisonnable était opposée à la passion. Rappelons d'abord que le terme raison découle du latin « *ratio* », qui était utilisé pour désigner le « logos ». Par la suite, la raison pousse chacun à chercher ce qui lui est utile, à éviter ce qui détruit, à éviter la passion. Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit la raison comme étant :

« *La faculté de penser, de juger, de raisonner confortablement à des principes et d'atteindre des vérités universelles et nécessaires*<sup>5</sup>

La raison d'appréhende donc chez ce dernier comme une faculté universelle de l'esprit humain qui permet : de connaître (fonction théorique), de juger, et d'orienter l'action (fonction pratique).

Chez les philosophes classiques, la raison est avant tout ce qui permet d'atteindre la vérité. Dans *Le Discours de la méthode*, René Descartes affirme :

*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée., car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En qui il n'est vraisemblable que tous se trompe., mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens où la raison, est naturellement égale en tous les hommes*<sup>6</sup>

Pour Baruch Spinoza, la raison est une puissance de compréhension, un moyen d'accéder à la nécessité des choses. La raison est donc pour lui : connaissance des causes, participation à l'ordre rationnel du réel. Dans son ouvrage intitulé *Éthique*, Spinoza écrit :

« *L'homme qui est conduit par la raison est plus libre dans la cité où l vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même*<sup>7</sup>

Mais, le concept de la raison n'a pu être éclairci que grâce à Kant. En effet, avant Kant et même durant son époque, le rationalisme (surtout celui du dix-huitième siècle) n'a fait

---

<sup>5</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 860.

<sup>6</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode : pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Vrin, 1966, pp. 29-30.

<sup>7</sup> B. SPINOZA, *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1973, p. 370.

qu'essayer d'appliquer la raison aux différents domaines de la vie. Par contre, Kant a analysé la raison elle-même en la faisant passer au tribunal de la critique avant d'être le juge de tous les éléments sociaux, la raison doit d'abord se connaître. Nous expliquons par cette métaphore : pour qu'un gâteau soit bien fait, il faut qu'il soit cuit dans le moule, or ce moule doit être préalablement bien fait, bien mesuré et surtout apte à bien contenir le gâteau. La raison est donc comme un moule pour les différents éléments sociaux, pour les éléments nouméniaux et phénoménaux. Pour noter les devoirs des élèves, le maître a besoin d'un barème qui est auparavant étudié, et en fonction de lui, chaque élève est noté selon ce qu'il mérite. Ainsi se trouve analysée la raison kantienne avant d'analyser à son tour d'autres concepts. Dans la *Critique de la raison Pure*, Kant écrit :

« *Toute notre connaissance commence avec les sens, passe de là à l'entendement, et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous pour élaborer la matière de l'intuition et de la ramener à la plus haute unité de la pensée. Or, la raison est la faculté des principes*<sup>8</sup> »

Cela signifie que la raison ne se limite pas à connaître, mais plutôt à chercher l'inconditionné (Dieu, âme, monde). Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant écrit :

« *La raison doit être considérée comme la faculté de produire des principes, et en particulier des principes pratiques, c'est-à-dire des lois qui déterminent la volonté indépendamment de toute inclination*<sup>9</sup> »

La raison devient donc une faculté normative, le fondement de la loi morale. La notion de raison évolue dans l'histoire de la philosophie, elle n'est pas une notion fixe, mais une catégorie dynamique au cœur du débat entre vérité, liberté, foi et expérience humaine.

---

<sup>8</sup> E. KANT, *Critique de la raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1986, p. 299.

<sup>9</sup> E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1968, p. 95.

## CHAPITRE I : ITINÉRANCE, TRAJECTOIRES ET POLARITÉS DE LA VIE D'EMMANUEL KANT (1724-1804)

Dans ce chapitre, il nous reviendra dans un premier temps de parler de Kant, sa vie, ainsi que les fondements historiques de sa pensée. En effet, pour mieux comprendre la démarche kantienne et aussi pour bien présenter notre auteur, nous avons jugé nécessaire de parler de sa vie. Celle-ci influença en quelque sorte sa philosophie morale. Car le début de cette philosophie a tenu compte du piétisme qui lui a été enseigné au cours de son enfance et aussi de l'éducation que sa mère lui a donnée. C'est peut-être cette contrainte qui fait que durant sa vie, Kant s'est opposé aux religions révélées. Une morale peut-elle faire fi de la religion ? De toutes les façons, Kant rédigea les fondements d'une morale non religieuse. Certes, la morale n'a pas que des fondements qui viennent de l'éducation qu'il a reçue, elle a aussi des fondements qui viennent des philosophes qui l'ont précédé. Cependant, l'influence de l'éducation qu'il a reçue n'est pas à négliger.

### I.1 PLATITUDE

Emmanuel Kant naquit en 1724 à *Königsberg* d'une famille très modeste. Le père de Kant avait une ascendance écossaise et c'était un maître sellier., mais selon la généalogie de Kant, son arrière-grand-père qui s'appelait Richard Kandt était cabaretier à *Werden* au Nord de la Prusse orientale. En 1670 après sa mort, son fils Hans Kant, après son tour d'Allemagne, s'installe à Memel. Ainsi Johann Georg Kant qui était le père d'Emmanuel Kant naquit à Memel en 1683, il était également ceinturier, il s'installe à *Königsberg*, et en 1715 il épousa Anna Régina Reuter, fille d'un ceinturier née en 1697. Le père de Kant mourut à *Königsberg* en sa présence.

Emmanuel Kant avait pratiquement grandi dans un milieu religieux. Son père exigeait le travail et l'honneur et n'aimait pas le mensonge, il était « droit ». Quant à sa mère, elle était profondément religieuse, elle était luthérienne et piétiste, sa foi influença Kant d'une certaine manière. Du côté de son père, Kant a reçu une influence calviniste car sa lignée paternelle l'était.

Second d'une famille de 11 enfants, Kant avait quatre sœurs : Régina Dorothea qui naquit en 1719 et mourut très tôt, il y avait aussi Maria Elisabeth qui eût cinq enfants, Anna Luise (1730-1774) et enfin Katharina Barbara. Le benjamin de la famille (Johann Heinrich)

était devenu pasteur. Cela montre à quel point la famille de Kant était croyante. C'est sans doute l'excès de cette croyance qui fit que Kant se révolta et s'éleva contre les religions révélées.

Kant ne se marie pas. Mais de son vivant, il aidait financièrement ces pauvres qui vivaient à *Königsberg* ainsi que ses neveux et nièces. Néanmoins avec son frère pasteur, il n'avait que des relations épistolaires espacées. Kant a été assez monotone<sup>10</sup>, il ne quitta pratiquement pas *Königsberg* durant toute son existence : il n'avait jamais voyagé, mais ses œuvres ont été lues dans le monde entier. C'est la preuve qu'il a marqué son siècle et les siècles suivants.

Physiquement, Kant était chétif. Néanmoins, il vécut longtemps. Kant garda ses habitudes, notamment sa promenade quotidienne. Seules deux choses ont changé le cours de sa vie : la lecture d'une nouvelle œuvre de Rousseau<sup>11</sup>, et l'annonce de la révolution qui fit naître en lui un espoir. Le fait de garder les mêmes habitudes a peut-être contribué à la longévité de sa vie. En 1793, Kant publia *La religion dans les limites de la simple raison*, mais cela fut censuré par Frédéric Guillaume II. Ce dernier mourut au cours de la même année. Ce qui permit à Kant de Publier *Le Conflit Des Facultés*.

Revenons à la scolarité de Kant. En 1732, il fréquenta le collège Frédéric, puis en 1740, l'université où il reçut un enseignement piétiste. Cela accentua l'influence religieuse qu'il a reçue dans sa famille, car la première influence subie par Kant sur le plan religieux lui vient de sa mère. Cet enseignement religieux lui laissa un sentiment d'angoisse et fit qu'il devint réticent aux manifestations religieuses. C'est peut-être cette raison qui l'a conduit à condamner l'enseignement du péché originel aux enfants, dans la pédagogie morale.

De 1746 à 1755, Kant devint précepteur dans diverses familles des environs de *Königsberg*, fonction qu'il pratiqua pendant dix ans. L'avantage qu'il a su tirer de cette fonction, c'est que, c'est dans ces familles qu'il acquit un goût pour les raffinements, et cela faisait de lui un invité très recherché dans cette haute société de *Königsberg*. Il a résolu ses difficultés financières quand il a publié sa dissertation en latin sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible<sup>12</sup>. C'est grâce à la publication de cette dissertation qu'il devint professeur titulaire. En 1755, il obtint une promotion à l'université avec deux thèses : Le nouvel

---

<sup>10</sup> F. SIDI OUSMANE GANDOU, *Thèse de Doctorat 3eme Cycle De Philosophie : La Question Morale Et La Raison Chez Kant*, université nationale de Côte d'Ivoire, 1997-1998, p.14.

<sup>11</sup> *Id*, p. 15.

<sup>12</sup> *Id*, p. 16.

éclaircissement dans *Les premiers principes de la connaissance métaphysique* et *De l'usage en philosophie de la métaphysique jointe à la physique ou monadologie physique*<sup>13</sup>.

Enfin, en 1770, Kant devint professeur avec sa thèse : *De l'unité sensibiles at intelligibilis forma et principii* (sur la forme et les principes du monde intelligible). Il passa sa carrière à l'université et n'abandonna l'enseignement qu'en 1796. Donc après quarante ans de carrière. L'enseignement de Kant était divers : sciences, logique, métaphysique, théologie et droits naturels, anthropologie, pédagogie, géographie, physique. Cela est compréhensible puisque pendant longtemps ces disciplines étaient liées à la philosophie. D'ailleurs l'enseignement de ces diverses matières n'a pas détourné Kant de ses réflexions philosophiques. Kant donnait un enseignement universitaire régulier. Il mourut en 1804.

## **I.2 LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES ET ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA PENSÉE DE KANT**

D'entrée de jeu, il faut noter que trois philosophes ont profondément influencé la philosophie critique d'Emmanuel Kant. Il s'agit de Wolf, David Hume et Jean Jacques Rousseau. En réalité, Wolf enseignait le dogmatisme rationnel initié par Descartes qui, dans son idéalisme, réduit la réalité de l'être à la pensée. Il reconnaît le primat de l'esprit sur la matière. Par contre, l'empirisme insiste sur l'expérience comme source exclusive de la connaissance y compris les principes rationnels de la pensée. C'est donc à la fois contre ce rationalisme dogmatique et cet empirisme sceptique que Kant fonde sa philosophie critique

### **I.2.a Du rationalisme dogmatique à l'empirisme sceptique : propédeutique à l'éveil de la conscience historique**

Il est important de rappeler ici qu'avant la philosophie critique de Kant, celui-ci était d'abord un rationaliste dogmatique. Il s'agit alors d'une période historique de Kant, caractérisée par le « pré-criticisme », selon la terminologie de A. Philonenko :

« on s'accorde assez généralement à considérer que cette période se divise elle-même en deux périodes. D'une part jusqu'au début de 1760 environ, Kant demeure dans la voie d'un rationalisme dogmatique<sup>14</sup> »

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> A. PHILONENKO., *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 2eme Édition, p. 28.

Kant est à ce niveau adepte de la métaphysique classique telle que l'avaient systématisée Leibniz et Wolf. Ce dogmatisme leibnizien du kantisme qui peut se vérifier dans la « monadologie physique », a donc un sens qu'il faut clarifier.

En effet, Wolf enseignait le rationalisme de Leibniz qui traduisait profondément l'optimisme leibnizien. Il s'agit du rationalisme de *l'Aufklärung*, c'est-à-dire les Lumières enseignées à l'université de *Königsberg*, en relation avec l'académie royale de Berlin, et ouvert aux idées nouvelles. Ainsi, la philosophie critique de Kant commence à se constituer en s'opposant de manière radicale à l'optimisme de Leibniz, issu des dogmes de la scolastique, et de celui de l'*Aufklärung*. Dès lors, la préface de la seconde édition de *la Critique de la raison pure* (1787) est donc d'abord une entreprise qui pose une question essentielle, à savoir dans quelle condition peut-on penser la métaphysique comme science ? Cette interrogation n'est pas nouvelle. Car Descartes l'avait déjà posée dans le *Discours de la méthode*. Néanmoins, Kant va y répondre à la fois contre le dogmatisme rationnel de Descartes et Wolf, et contre le scepticisme empirique de Hume. Nous marquons alors un temps d'arrêt sur la pensée de Hume, afin de voir les circonstances dans lesquelles notre auteur prit son inspiration.

David Hume est un philosophe anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle, né en 1711 et mort en 1776. Il est le véritable pionnier du concept d'« atomisme psychologique ». En fait, c'est un esprit marqué par les études expérimentales. Ainsi, son esprit l'éloigne de plus en plus de la spéculation philosophique et l'oriente vers l'expérience. Il pose en fait que, la vie de l'esprit s'explique par l'association de sensation, d'image, d'idées qui aboutissent à une conception « moléculaire » de l'esprit, et non pas « molaire totale ou globale<sup>15</sup> ». En condamnant les classiques qui veulent tout expliquer par la raison, Hume a voulu être le Newton de la psychologie. Dans sa méthode, il part du fait que, toutes nos idées sont des copies de nos impressions, c'est-à-dire des données empiriques<sup>16</sup>

Partant de la relation de cause à effet, il conclut que la raison ne peut rien connaître indépendamment de l'expérience. En réalité, Hume est le chef de file qui refuse non seulement les affirmations de la Métaphysique, mais aussi qui fonde solidement les vérités de la science expérimentale. Ainsi compris, le scepticisme de Hume en dissolvant le principe de la causalité, frappe de suspicion la science expérimentale toute entière : Il n'est pas possible de concevoir comment, parce qu'une chose est, une autre serait aussi nécessaire et comment on peut donc a

---

<sup>15</sup> D. HUME, cité par Vergez. A et Huisman. D, in « *histoire des philosophes par les textes* », Paris, PUF, p. 225.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 234.

priori introduire le concept d'une telle relation<sup>17</sup>. Cela voudrait dire que, la raison se trompe à chaque fois qu'elle affirme que la relation de cause à effet est à priori nécessaire. C'est cette position qui intéressa Kant et orienta sa démarche critique. Ainsi, l'influence de Hume sur Kant est prépondérante. Car comme le note ce dernier :

« *Je l'avoue franchement : ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années mon sommeil dogmatique, et qui donna à mes recherches en Philosophie spéculative une toute autre direction*<sup>18</sup> ».

L'intention de Hume en développant aussi soigneusement les arguments de l'expérience s'explique aussi à travers un désir de faire sentir aux potentiels lecteurs que le raisonnement sur les causes et les effets ne dérivent de rien d'autre que de l'accoutumance, et que la croyance est proprement un acte de la partie sentant que de la partie pensante de l'aide notre nature<sup>19</sup>. Cette méthode de Hume est donc à la fois, un dogmatisme instinctif et un scepticisme réflexif<sup>20</sup>. Au-delà de ce qui précède, qu'en est-il de Jean Jacques Rousseau ?

Deux circonstances majeures ont amené Kant à modifier son itinéraire journalier. Il s'agit précisément de la publication *du contrat social* en 1762 par Jean Jacques Rousseau, et la révolution française dont l'annonce de la victoire à Valmy en 1789 intéressait la communauté scientifique toute entière et donc impacta sur l'histoire de Kant. Ce rigorisme kantien a fait dire à Fichte que Kant est la plus belle des bonnes choses à la recherche de stage pour le silence raison pure incarnée<sup>21</sup>. Dès lors, dans l'exécution du plan que trace la critique, c'est-à-dire dans la construction d'un système futur de la métaphysique, nous devons suivre la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de toutes les dogmatiques. Il montra en premier par son exemple, comment on peut, par l'établissement régulier des principes, la claire détermination des concepts, la rigueur voulue des démonstrations, la façon d'empêcher les sauts téméraires dans le développement des conséquences, d'engager dans la voie sûre d'une science. À cela s'ajoute la lecture de Hume qui réveille Kant de son sommeil dogmatique. Dans ce troisième cas, c'est la lecture de Rousseau qui sensibilisa Kant à la puissance toute entière de la conscience morale. Dans cette perspective, nous pouvons comprendre que toute la philosophie critique de Kant,

---

<sup>17</sup> E. KANT. *Prolegomènes à toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science*, trad. V. Delbos, Paris, Brin, 1967, p. 13.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> D. HUME, *Traité de la nature humaine* Paris, Paris, Vrin, 1964, p. 57..

<sup>20</sup> A. VEGEZ, D. HUISMAN, *Histoire de la Philosophie Op.cit.* p. 237.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 224.

toute sa théorie de la connaissance repose autour d'un concept qui fait dépendre la connaissance sur les formes subjectives de la pensée, à savoir la révolution copernicienne.

### **I.2.b Le copernisme du kantisme : Le criticisme kantien**

D'emblée, Nicolas Copernic (1473-1543) fut le premier à substituer au géocentrisme de Ptolémée, la théorie de l'héliocentrisme. Partant du constat de celui selon lequel « ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, c'est la terre qui tourne autour du soleil. Kant entreprend de montrer que, l'expérience sensible est la source de toutes nos connaissances. Dans l'esthétique transcendantale de son ouvrage *Critique de la Raison Pure*, il démontre que l'expérience nous fournit la matière de la connaissance, mais c'est l'esprit lui-même qui fonde la connaissance dans le cadre spatio-temporel. En réalité, Chez Kant, ce que nous appelons expérience, n'est pas quelque chose que l'esprit telle une cire molle, recevrait passivement. C'est l'esprit qui, grâce à ses structures a priori, construit lui-même le réel à partir des catégories de l'entendement. C'est donc dire que, la raison humaine est elle-même source de la connaissance, grâce à la découverte des jugements synthétiques a priori sans lesquels la connaissance ne serait possible. Il y'a donc substitution de l'objet au sujet connaissant et l'esprit humain possède des cadres a priori antérieurs à l'expérience, mais en même temps condition de toute expérience possible. Toutefois il faut reconnaître que, même si nos connaissances commencent par l'expérience, elles n'en dérivent pas toutes d'elle. Fort de ce constat, Kant écrit :

*Mais, si toute connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience., car il se pourrait bien que même nôtre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (...) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que nous ne distinguons pas de la matière jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer<sup>22</sup>*

De cette affirmation, il ressort que l'esprit humain n'est pas une simple réceptivité et même un simple réceptacle, mais il a en lui les cadres nécessaires lui permettant de fonder la naissance. Kant opère ainsi une véritable révolution en philosophie, comparable à celle qu'avait opérée Copernic en astronomie. Ce n'est donc plus Dieu qui crée la science, la connaissance n'est plus le reflet de l'objet extérieur, mais c'est l'esprit qui construit lui-même l'objet de sa connaissance. En effet, les catégories à travers lesquelles le sujet relie les phénomènes divers, disposés dans l'expérience, apparaissent comme des exigences a priori de notre entendement.

---

<sup>22</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, *op.cit.*, pp. 44-45.

Cela veut aussi dire que, les phénomènes ou le divers sensible sont des données dont le possible réside dans les intuitions pures et n'admettent aucune abstraction de la conscience. Sur cet aspect précis de la question, Kant affirme : « toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme seules conditions sans lesquelles le divers de l'intuition peut s'unir sans conscience. Copernic fait une rupture avec l'astronomie classique et démontre la double rotation de la terre sur elle-même et autour du soleil, Kant justifie cette substitution de l'héliocentrisme au géocentrisme. Pour lui, ce bouleversement de la pensée est un impératif. Nous devons donc comprendre pourquoi Kant reconnaît la valeur de cette révolution lorsqu'il affirme :

*Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic, voyant qu'il ne pouvait réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectacle, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des immobiles*<sup>23</sup>

Aussi, doit-on comprendre avec Kant que, Thalès et Galilée incarnent de façon paradigmatique la révolution nécessaire pour permettre qu'un certain nombre de sciences deviennent scientifiques au sens rigoureux du terme. Le chemin unique pour une discipline de s'ériger comme science est donc la révolution. Par-là, contrairement aux empiriques qui disaient que le sujet est soumis à l'objet, Kant change de perspective et fait plutôt graviter les objets autour du sujet. Dès lors, au lieu d'être en reflet passif des objets, c'est plutôt l'esprit qui devient le moteur dans la construction de la connaissance. Kant le justifie en ces termes :

*Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (...). Mais dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelques jugements a priori par concept, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance à priori de ces objets qui établissent quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés*<sup>24</sup>

Au regard de ce qui précède, il en ressort dans un premier temps que Emmanuel Kant a grandi dans une famille religieuse et assez moraliste. C'est d'ailleurs l'excès de cette croyance qu'avait la famille de Kant qui fit en sorte que Kant se révolta et s'éleva par la suite contre les

---

<sup>23</sup> *Id.*, p.19.

<sup>24</sup> E. KANT, cité par Pascal Georges, in « *Pour connaître Kant* », Bordas, 1986, p. 42.

religions révélées. Secondement, il en ressort également que c'est le sujet épistémique qui construit la connaissance chez Kant. Ce faisant, la critique kantienne par la réputation du scepticisme et la correction de la dogmatique, fraie la voie sûre d'une science à la métaphysique. Cependant, dans le chapitre suivant, il sera question pour nous de présenter systématiquement la période des Lumières.

## CHAPITRE II : PRÉSENTATION DE LA PÉRIODE DES LUMIÈRES

La période des Lumières, qui s'étend principalement au XVIII<sup>e</sup> siècle est un moment charnier dans l'histoire de l'Europe et du monde occidental. En effet, cette période est marquée par des contextes historique et géopolitique, intellectuel et culturel soutenus par plusieurs penseurs philosophes. Les objectifs et apports des Lumières étaient entre autres : promouvoir la liberté, défendre l'égalité et critiquer les privilèges, réformer l'éducation et les institutions, fonder une morale laïque et rationnelle et encourager la science et le progrès scientifique. Dès lors, il nous reviendra dans ce chapitre, de présenter dans un premier temps, la morale des Lumières, dans un second temps, nous parlerons du rationalisme de cette époque et enfin, nous évoquerons le renversement de l'ancien système des Lumières par Kant.

### II. LA CONNAISSANCE SELON LES LUMIÈRES

D'emblée, nous avons jugé nécessaire d'analyser la morale des Lumières avant de parler du rationalisme de cette époque, puisque nous pensons que la morale et la raison sont pratiquement liées.

Avant le siècle des Lumières, la morale était basée sur la religion, les ecclésiastiques étaient la référence pour tous les penseurs y compris les philosophes. On avait peur de formuler les réflexions sur la morale. Cette fonction de la religion continua jusqu'au dix-huitième siècle avec le déisme. Néanmoins, avec l'avènement des Lumières, il y eut une sorte de révolution des penseurs, les philosophes ont essayé de sauver la morale en la libérant de la religion. Certains penseurs comme Voltaire et Rousseau imaginaient un « instinct moral ». Pour Rousseau d'ailleurs, l'homme est de nature bon, il naît bon, c'est la société qui le rend méchant. D'ailleurs, dans son ouvrage intitulé *Émile, ou de l'éducation*, paru en 1762, Rousseau affirme :

*« Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme »<sup>25</sup>*

En effet, cette phrase exprime l'idée que l'homme naît naturellement bon, mais que la société le dénature où le corrompt. D'autres par contre ne croyaient pas à cette innéité de la morale, c'est le cas de Locke et de Montaigne. Dans tous les cas, la morale fut enfin séparée de la religion, donc la morale religieuse fut rejetée. Le déisme qui fut développé de plusieurs façons

<sup>25</sup> J-J. ROUSSEAU, *Émile, ou l'éducation*, livre 1, Introduction, Édition Folio Essais, Paris, Gallimard, 1762, p.37.

au siècle des Lumières, développe et expose à son tour les problèmes qui dérangent la religion. Cela ne veut pas dire que les déistes ne croient pas en Dieu, bien au contraire. Néanmoins, leur Dieu est différent de celui des religions révélées, il est un être suprême que l'homme, grâce à ses facultés naturelles, peu déterminé par la détermination de son existence et de sa nature. Une autre façon de développement du déisme, c'est le matérialisme pour lequel la matière est tout. La matière remplace le Dieu transcendant puisque la nature est soumise à sa propre législation, tout se trouve dans l'action des forces naturelles. Le Dieu des religions révélées se trouve ainsi remplacé par un être suprême. Cela paraît ambiguë, puisque même dans les religions révélées, Dieu est considéré comme être suprême.

## **II.1. Les tendances**

Il s'agit des doctrines qui s'érigent en rompant le discours philosophique pur à savoir les discours métaphysique et religieux. Ces doctrines stipulent qu'il n'y a de connaissance que scientifique, et que la matière est la base de toute chose, c'est le cas du positivisme logique, du matérialisme dialectique et de l'empirisme.

### **II.1.a Le positivisme logique**

C'est la doctrine philosophique qui exclut les explications métaphysiques et théologiques dans la connaissance des faits. Il se fonde sur l'expérience scientifique c'est-à-dire l'analyse des faits pour arriver aux lois.

En réalité, le positivisme logique cherche à rompre avec le dogmatisme à la fois religieux et métaphysique qui explique tout par Dieu, et qui assigne une cause mystérieuse à la quasi-totalité des phénomènes. Il renonce alors à donner les causes aux phénomènes. Le positivisme devient donc très proche de la critique kantienne qui permet de distinguer la connaissance possible des phénomènes de l'impossible connaissance des noumènes. C'est donc dire que, le positivisme partage le *distinguo* kantien entre science et croyance. Dans cette perspective, le positivisme répond à une fonction d'ensemble c'est-à-dire la réponse à la question comment marchent les choses, et non plus le pourquoi des choses comme la fameuse interrogation Leibnizienne qui résume toute la métaphysique : « pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »

Cependant, il faut noter que, le positivisme logique est à bien des égards différents du positivisme d'Auguste Comte, le père de cette doctrine. En effet, chez Comte l'expérience sensible est largement déterminée par les théories dont nous disposons pour la comprendre et n'a aucune priorité. Alors que le positivisme logique, considère la continuité et l'empirisme de

Locke et de Hume, et pose que la sensation est le fondement de la connaissance. Dans son *Cours de Philosophie positive*, Comte écrit :

*En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable, et qui me paraît pouvoir être solidement établie, soit par les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit par les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé.*

*Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif., l'état métaphysique ou abstrait., l'état scientifique ou positif<sup>26</sup>*

Cela voudrait dire que, dans le positivisme, Comte étudie les relations invariables entre les phénomènes. Pour lui, seules les lois constituent la connaissance positive légitime. Nous devons donc comprendre pourquoi, chez Comte, l'esprit humain dans son effort pour expliquer l'univers, passe successivement par trois (03) états :

- L'état théologique, on l'appelle encore l'état fictif. Ici, l'esprit humain explique les événements par les agents surnaturels. Car les Dieux sont la cause des événements naturels
- L'état métaphysique, ici on remplace les dieux par les forces abstraites ou les principes abstraits attribués à la nature.
- L'état positif. C'est encore le stade scientifique synonyme de la maturation de l'esprit. L'esprit humain énoncé désormais à rechercher les causes, les fins dernières et à répondre aux « ultimes pourquoi ». Il y a donc renoncement à la question du pourquoi des causes des choses, et substitution par la notion de la loi réelle et fictive. Dans la description détaillée des trois états, Comte écrit :

*Dans l'état théologique, l'esprit humain dirige essentiellement des recherches vers la nature ultime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues., il se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes des l'univers.*

---

<sup>26</sup> A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, pp. 36-37.

*Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, de véritables entités ( abstractions personnifiées ) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés.*

*Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives c'est leurs relations invariables de succession et de similitude<sup>27</sup>*

Dans ce sens, le positivisme Comtien est donc une antithéologie, une antimétaphysique. Il écarte toutes les questions théologico-métaphysiques insolubles c'est-à-dire inaccessibles à l'entendement humain. Dans son *Cours de philosophie positive*,<sub>2</sub> il exprime en ces termes

*L'esprit et le développement de l'humanité obéissent à la règle appelée lois des trois états : l'état théologique ou fictif, ici tout est expliqué par l'idée de Dieu. L'état métaphysique ou abstrait où prévalent les explications rationnelles mais non démontrables. L'état positif ou scientifique qui est celui de l'objectivité des explications reposant sur les observations et les preuves physiques<sup>28</sup>*

Par ailleurs, notons que c'est à partir de 1931 que le cercle de vienne utilise l'expression « positivisme logique ». À ce niveau, la science serait menacée par la métaphysique, simple mite assimilable à la poésie. D'ailleurs, Carnap dira du métaphysicien qu'il est un musicien sans talent musical. Pour lui, la méthode de la Métaphysique dérange le logicien et le scientifique. Car elle prétend saisir le monde sans structure véritable. Or selon Carnap, cette saisie ne suit pas les principes de démonstration ou d'objectivité bien définis. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre du langage par exemple, ils s'exercent (les métaphysiciens) à l'art oratoire, et le font dans une cacophonie, un cafouillage conceptuel dont la finalité est la création de concept vide de sens. En étudiant rigoureusement et minutieusement la logique des normes phraséologiques. Ainsi, compris, au cours du procès, le verdict de l'élimination de la métaphysique et de la théologie s'impose toutefois qu'on veuille continuer à donner à la philosophie une molécule de considération.

---

<sup>27</sup> *Id*, pp. 37-38.

<sup>28</sup> A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cité par E. KENMOGNE, in « *Comprendre la philosophie* », Éditions du progrès humain international, Yaoundé, 2011, p. 162.

En outre, selon le positivisme, la plupart des énoncés métaphysiques ne sont ni vrais, ni faux. Ils ne seraient que « non-sens » dans la mesure où il ne s'agit ni d'énoncés analytiques, encore moins d'énoncés synthétiques empiriques qu'on peut vérifier par le recours à l'expérience. À ce niveau, l'existence des jugements synthétiques a priori affirmée par Kant est niée. Bref, du positivisme au positivisme logique, la critique de la métaphysique est passée d'une critique sur les méthodes et des thèses, à une critique sur sa signification elle-même.

### II.1.b Le matérialisme dialectique

Le matérialisme est cette doctrine philosophique qui stipule que la matière est au fondement de toute chose. En effet, la dialectique matérialiste ou le matérialisme dialectique, est l'emploi dans la pensée de Karl Marx de cette méthode dialectique, pour analyser la réalité à travers un prisme fondé sur la matière. Nous sommes en quelque sorte dans le prolongement du matérialisme historique tel que prôné par Marx et Engels, qui vise une évaluation objective des formations de la conscience, en les rapportant à leur fondement réel et social. Démocrite est l'un des anciens de ce courant. Opposant l'idéalisme au matérialisme, il croit en la réalité de la matière et justifie le réalisme. C'est en accord avec une telle conception, que Lénine, critiquant l'idéalisme subjectif pense que seule la réalité définit les modalités de l'existence. À cet effet, il affirme : « la réalité objective existe indépendamment de la conscience humaine qui la reflète ». Dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* Karl Marx écrit :

*Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré déterminé du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de reproduction constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie sociale politique et intellectuelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui déterminent leur être., C'est inversement leur être social qui détermine leur conscience*<sup>29</sup>

Par ailleurs, Marx a gardé de Hegel l'idée de l'importance de l'histoire et de son développement<sup>30</sup>. Mais, alors que pour Hegel les idées mènent le monde<sup>31</sup>, Marx pense que, le monde de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique,

<sup>29</sup> K. MARX *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson, éditions Sociales, préface, 1859, pp. 4-5.

<sup>30</sup> L'esprit absolu est l'aboutissement de l'histoire Chez HEGEL

<sup>31</sup> L'histoire et la géographie de la raison chez HEGEL

intellectuelle en général . C'est donc dire avec l'auteur du *manifeste du parti communiste* qu'une, idée n'est que le produit des conditions matérielles d'une époque. La dialectique marxiste unifie alors deux éléments que Marx trouve séparés dans la vie intellectuelle de son époque : Le matérialisme philosophique qui est basé sur la science de la nature, et la dialectique Hégélienne qui prône la théorie des contradictions. C'est en s'appliquant au processus historique des lois de la nature, que le matérialisme dialectique vise l'analyse et l'évolution des sociétés humaines, y compris les périodes révolutionnaires synonyme d'ouverture vers la marche de l'histoire. La conséquence à ce niveau précis de la dialectique matérialiste est Claire et Marx l'exprime en ces termes : ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence. C'est leur existence sociale qui détermine leur conscience

Le matérialisme est donc une Philosophie de l'action, qui met en mal tout discours spéculatif. C'est la raison pour laquelle, dans sa 11<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach, Marx critiquant la philosophie théorique pense qu'elle est inapte à la transformation du réel. Sur cet aspect précis de la question, il affirme : « jusqu'ici, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières. Il s'agit à présent de le transformer ». Nous comprenons donc que la philosophie permet alors la lutte contre le capitalisme, système de domination économique dans lequel les bourgeois exploitent les prolétaires, les aliènent et les déshumanisent. La philosophie matérialiste est au service du prolétariat, qui doit le libérer du joug de l'exploitation de l'homme par l'homme. Le matérialisme est donc une action, une interprétation praxéologique, instauratrice d'une société humanisante. Dans ce sens, il devient très proche de l'empirisme. Dans *l'Idéologie allemande*, Marx ajoute :

*La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle. Les représentations, la pensée, le commerce spirituel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique etc., d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que*

*ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel*<sup>32</sup>

### II.1.c L'empirisme

Si le rationalisme désigne cette doctrine d'après laquelle toutes nos connaissances viennent de la raison et qu'elle peut saisir même les vérités absolues (Descartes, Hegel), l'empirisme quant à lui est une théorie qui stipule que toutes nos connaissances viennent de l'expérience. Justifiant cette doctrine empirique qui imprime à la philosophie une tournure pratique, Hume fait d'elle sa méthode qui repose sur le raisonnement expérimental. Ainsi compris, toutes les idées sont des copies des données empiriques. La connaissance devient ainsi le reflet de l'objet extérieur. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes écrit :

« Je pensais que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ., mais qu'il y'a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement<sup>33</sup> »

Historiquement nous distinguons deux formes d'empirisme. La première forme admet un concept comme tel uniquement lorsque celui-ci passe avec succès les testes de filtration expérimentale qui sont développés. La seconde est une doctrine renvoyant aux impressions des choses sur notre conscience. À ce niveau, toute idée est par essence possible. Car nous avons une impression de la chose que nous nous représentons. Nous comprenons donc que la deuxième représentation sus-évoquée se rattache à la conception Humienne. L'empirisme réduit alors les concepts dont se sert la science au vécu que les individus partagent de manière universelle.

Au regard de ce qui précède, il en ressort que le positivisme logique et le matérialisme dialectique sont les tendances qui ont été influencées par le kantisme. Dans le positivisme, il y'a réduction de la connaissance à la science. Dans l'optique du matérialisme historique et dialectique, les conditions matérielles déterminent les relations de production.

**NB :** il faut noter qu'en Allemagne, avant *l'Aufklärung*, la *Frühaufklärung* a débuté à l'université de Halle, où les idées éclairées se heurtent à une vive résistance interne. Et d'ailleurs comme dans les autres pays, la religion était donc presque incontournable, c'est également le

---

<sup>32</sup> K. MARX et F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et G. Badia, Sociales, Paris, Flammarion 1932, pp. 44-45.

<sup>33</sup> R. DESCARTES, *Id*, p. 101.

cas du rationalisme. Bien qu'elle soit mal comprise, l'analyse de la raison touchait tous les domaines de la vie sociale au dix-huitième siècle. Le rationalisme était de rigueur.

### II.1.d Le rationalisme

Au cours du siècle des Lumières, tous les concepts, toutes les notions avaient subi des transformations, et il y avait aussi une sorte de révolution dans la manière de penser les choses. C'est même dès le dix-septième siècle que les idées philosophiques du dix-huitième siècle ont commencé à être développées. Il y eut le spiritualisme, le déisme, le sensualisme et surtout le rationalisme, il y avait un certain optimisme rationaliste.

Avant l'époque du rationalisme, le bon sens régnait de même que le sensualisme qui faisait que la philosophie consistait à observer les faits et les enchaînements des faits plus qu'à raisonner, et cette philosophie doit se fonder sur la physiologie, l'histoire naturelle, et la médecine. C'est ainsi que naquit le rationalisme. Ce mouvement philosophique voulait réfléchir sur la nature du physicien, du chimiste et du naturaliste. Pour le rationalisme, tout devrait passer par la raison.

Parmi les rationalistes, on peut retenir René Descartes. Dans le rationalisme cartésien la raison est immuable et universelle, elle est « innée ». Il considère comme fausses toutes les idées dont il doute, et ce sont des idées venant des sens. Descartes affirme que ne sont vraies que les choses que nous concevons clairement et distinctement, la raison est ce que Descartes met en avant, c'est pour atteindre la vérité, la vérité est différente de la réalité qui repose sur l'empirisme. Par contre le rationalisme repose sur la raison, s'opposant ainsi à l'empirisme et au volontarisme. Néanmoins Descartes reconnaît les limites de la raison, c'est pour cela qu'il soutient que les choses qui nous apparaissent clairement et distinctement sont vraies. Jean Laporte reprenant les mêmes idées que Descartes dans son livre *Le rationalisme de Descartes* dit que :

*La raison chez l'homme ne fait, j'ordonne et ne constitue rien par elle-même, et elle n'a de valeur que parce qu'elle est apte à recevoir passivement une donnée, celle de l'intuition ou de l'expérience mis en œuvre par la liberté du vouloir qui n'atteint elle-même la vérité déposée en nous par Dieu que par un mouvement qu'elle tient de Dieu*<sup>34</sup>

Ainsi, la raison était la préoccupation des penseurs européens du dix-huitième siècle, et cela dans tous les pays européens.

---

<sup>34</sup> J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, 2<sup>e</sup> Édition, Paris, PUF, 1947, p. 26.

En Europe, les penseurs ont procédé à la critique des hiérarchies religieuses et sociales. Cette situation était différente en Allemagne. Il fût difficile aux penseurs allemands de s'insurger contre la religion. Néanmoins, des tentatives furent faites. En Allemagne, la période du rationalisme fut nommée *l'Aufklärung*.

Avant l'*Aufklärung*, la religion dominait. Mais la particularité du siècle des Lumières en Allemagne, c'est que jusqu'à ce siècle, la philosophie était considérée comme une discipline qui préparait à la théologie et à la jurisprudence. La référence à la théologie était inévitablement nécessaire. Mais avec Frédéric II en Prusse, l'esprit de *l'Aufklärung* changea car il accepta le renouvellement de l'académie, qui était dominée par la théologie. La période de *l'Aufklärung* a commencé avant le dix-huitième siècle.

Bien que les philosophes comme Vierhaus Rudolf situent la période des Lumières en Allemagne, de la fin de la guerre de sept ans à la réaction intellectuelle et politique qui s'amorça à la fin des années 1780 contre des courants extrémistes des Lumières, et acquit un caractère universel avec la révolution française. Nous pensons que les Lumières ne peuvent être limitées à un siècle étant donné que c'est un mouvement de pensée :

*Ce n'est pas un système philosophique fermé, mais plutôt une philosophie de la vie, ce n'est une méthode de pensée rigoureuse, mais une manière de penser qui, garantie par la référence à la raison et légitimée par la volonté d'amélioration, s'étendait à tous les sphères de la vie de la religion à l'agriculture, de la morale et de l'éducation à l'application des peines et à l'hygiène<sup>35</sup>*

Telle est la définition de *l'Aufklärung* ou du moins l'une des définitions des Lumières.

La particularité de *l'Aufklärung*, c'est avant tout le fait que les gens ont pensé que pour une amélioration réelle de la société, il faut une modification de la conscience et de la morale d'action des hommes, des sujets et des gouvernants comme l'a si bien dit Vierhaus cité par Paul Raabe. Avec *l'Aufklärung*, le changement dans les mentalités est opéré. Le changement de rôle de la métaphysique aussi est opéré. Les philosophes ne doutaient pas de la lumière apportée par la métaphysique à la fin du dix-septième siècle. Ils ne savaient pas que la métaphysique était dogmatique, ce qui fit leur distinction avec Kant. Ce dernier refusait la prédominance de la religion et analyse la raison d'une manière qui est différente de celle de ses contemporains d'une manière critique, afin de faire d'elle le fondement de la morale.

---

<sup>35</sup> R. VIERRHAUS, cité par Praabe / Wilhelm Schmidt Biggeman in « *Les Lumières en Allemagne* », édition dolevacht Verlag. Bonne, 1979, p. 26.

## II.2 LE RENVERSEMENT DE L'ANCIEN SYSTÈME PAR KANT

Certes, la philosophie des Lumières a transformé des esprits, car elle fit que les gens critiquaient la religion et la tradition, la philosophie les a ainsi rendus aptes à réfléchir sur les notions comme la démocratie, mais cela n'est point suffisant étant donné que tous les philosophes croyaient que c'était le siècle des Lumières, et que par conséquent l'homme était éclairé, donc réfléchir sur des notions comme la démocratie était devenue normal.

### II.2.a Kant et le criticisme

En effet, Kant par contre pense que le siècle des Lumières n'a pas éclairé l'homme puisque celui-ci continue de rester dans la minorité, car il continue comme toujours à être dirigé. « *La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre* »<sup>36</sup>. Kant affirme que cela est dû au fait que nous ne nous servons pas de notre propre entendement. Même s'il est difficile, il est préalable pour nous de sortir de cette minorité en nous débarrassant de la paresse. D'ailleurs la devise des Lumières selon Kant est : *Sapere Aude* :

« *Aie le courage de te servir de ton propre entendement* »<sup>37</sup>

L'homme réfléchit sur des notions comme la démocratie, mais il ne le fait pas par son propre entendement, il a toujours eu besoin d'être dirigé par quelqu'un.

S'il se servait de son entendement, l'homme allait pouvoir se servir de la liberté qui consiste à faire un usage public de sa raison dans tous les domaines. Rappelons que la liberté ne doit pas être limitée par l'existence du tuteur (ecclésiastique, financier, officier...), l'homme ne doit pas être guidé par quelque chose d'autre que son entendement. L'homme n'est donc pas encore éclairé, puisqu'il n'arrive toujours pas à penser par lui-même. Mais en Allemagne, il y a une esquisse de l'avènement de ces Lumières, Voici de manière plus explicite ce que pense Kant. D'une part, il ne considère pas le dix-huitième siècle comme une époque éclairée, mais pour lui, c'est une époque de propagation des Lumières, il affirme à propos :

*Il s'en faut encore de beaucoup que les hommes dans leur ensemble, au point où en sont les choses, soient déjà capables, où puissent seulement être rendus capables de se servir dans les questions religieuses de leur propre entendement de façon sûre et correcte, sans être dirigés par un autre*<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Réponse à la question : Qu'est que les lumières ? Traduction de Heinz Wissmann, extrait de Kant *Œuvres philosophiques II Des prolégomènes aux écrits de 1791*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, bibliothèque de la Pléiade. ISBN. Janvier 1985, p. 209.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> E. KANT , *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 215.

Les hommes ne se servaient pas encore de leur entendement, ils n'étaient donc pas éclairés. D'autre part, Kant pense qu'étant donné que les obstacles qui empêchent à l'homme de sortir de la minorité disparaissent peu à peu, on peut considérer le dix-huitième siècle comme le siècle des Lumières. Sur le plan religieux par exemple, la liberté commence à être accordée par Frédéric de la Prusse. Cette liberté doit aussi être accordée sur le plan civil : « Un degré moindre de liberté civile, en revanche, procure à l'esprit l'espace où s'épanouir selon toutes ses capacités. »<sup>39</sup> Si la liberté est accordée, c'est que l'homme n'est toujours pas libre de penser par son propre entendement mais il est sur le chemin de le faire. Pour cela, il faut enlever l'obéissance. Car il ne faut pas accorder la liberté et imposer l'obéissance selon Kant. Ainsi, dès ce moment, la pensée kantienne sur la raison commence à se dessiner. L'entendement étant donné en relation étroite avec la raison, si l'homme commence à se servir de son entendement ou bien s'il est sur la voie, c'est qu'il est en voie de devenir un homme raisonnable. Ici, il est remarquable que la réflexion kantienne sur la raison soit très différente de celle de ses contemporains.

## II.2.b La finalité du criticisme

La critique kantienne n'est pas essentiellement déconstructiviste. Kant a essayé de sauver la métaphysique de sa léthargie et redonner sens à la philosophie qui semblait jusqu'à lui dans une spéculation et une nudité ontologique. Le criticisme est donc un recommencement radical en Philosophie, une science dure, au même titre que les mathématiques, la physique et la logique.

En plus, Kant vit dans une époque où la métaphysique est abandonnée à elle-même, loin de vouloir la détruire, il cherche à la fonder, Ferdinand Alquié le reconnaît d'ailleurs et exprime cette reconnaissance en ces termes :

*Nous sommes en effet en 1781 : Assurément, Kant n'a pas à combattre une métaphysique à laquelle, en son siècle, plus personne ne croît, et dont il constate l'universel abandon. Bien plutôt, il veut expliquer son échec, et trouver à son entreprise de nouveaux fondements, tirés de l'étude de la raison elle-même*<sup>40</sup>

Nous devons donc reconnaître à la suite de Kant que, si la métaphysique est tombée dans le discrédit, il ne s'agit pas de la laisser dans cet embarras, car en fin de compte, nous ne pouvons pas échapper à la métaphysique. Elle est une attitude innée, ontologique et donc

---

<sup>39</sup> *Id.*, p. 61.

<sup>40</sup> F. ALQUIÉ, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 19.

naturelle à l'homme. Dès la naissance, l'enfant devient spontanément porté à s'interroger sur la possibilité de l'au-delà. Nous devons alors comprendre pourquoi, dans la préface aux principes de la philosophie, René Descartes, assimilant la philosophie à la science de la totalité, la comparant à un arbre, dont les racines, substances nourricières constituent la métaphysique, à cet effet il affirme :

*« Ainsi, toute la philosophie est comme un arbre dont les racines constituent la métaphysique, le tronc la physique, les branches les autres sciences qui se résument en trois principales à savoir, la mécanique, la médecine, et la morale<sup>41</sup> »*

Bref chez Descartes et chez Kant, la métaphysique a une place en morale. C'est alors en accord avec l'arbre philosophique de Descartes que Simone Goyard, orientant la philosophie vers une dimension praxéologique, pense que la philosophie de Kant répond à la question du sens. À cet effet, elle affirme :

*« Ainsi, perspective théorique et perspective pratique se rejoignent. Kant aura bien raison de dire que sa philosophie consiste à répondre à une seule question à savoir : qu'est-ce que l'homme ? Il accomplit à cet égard, et de façon magistrale, le programme entier de l'Aufklärung<sup>42</sup> »*

Somme toute, les questions qui limitent notre pouvoir de connaître, ont été débattues mais pas résolues. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a sûrement pris conscience du « *Sapere Aude* » de Kant. La science moderne et la technoscience ambiante en sont une preuve, tout comme la révolution française de 1789. L'ontologie traditionnelle fut structurée de fond en comble, mais au tribunal de la raison, le verdict reste clair : bien qu'une métaphysique anime toute époque et toute culture, il s'agit maintenant de la fonder et la refonder en pure science. D'où elle va occuper désormais une place considérable en morale.

---

<sup>41</sup> R. DESCARTES, Préface aux *Principes de la philosophie*, Paris, Fernand Nathan, 1986, p. 16.

<sup>42</sup> S. GOYARD, sur KANT in « *Histoire des grandes philosophies* » Sous la direction de Lucien Jerphagnon, p. 216.

### CHAPITRE III : LA RAISON KANTIENNE

Comme nous l'avons déjà dit, avec les Lumières, la raison kantienne commence à prendre forme, car Kant recommande à l'homme d'avoir le courage de se servir de son propre entendement, montrant ainsi la prise de conscience de l'homme concernant la raison.

En effet, l'entendement fait partir des processus qui permettent d'analyser la raison. La raison nous permet de nous élever car elle fournit des lois pragmatiques de notre libre conduite, et ces lois nous font atteindre les fins qui sont recommandées par les sens, c'est le cas des lois morales qui se trouvent dans la raison. Dans l'usage de la pratique de la raison pure, ces lois expriment ce qui doit être la raison

*Donne aussi des lois qui sont impératives , c'est-à-dire des lois objectives de la liberté qui expriment ce qui doit arriver; bien que cependant cela n'arrive peut-être jamais, se distinguant ainsi des lois naturelles qui ne traitent que de ce qui arrive et qui, pour ce motif , sont aussi appelées des lois pratiques<sup>43</sup> .*

La raison ne doit donc pas donner des lois qui expriment ce qui arrive, d'ailleurs ce qui arrive relève de l'expérience. Peut-on dire qu'il y a dès lors une différence entre la raison des sciences « exactes » et celle qui fonde la morale ? Nous verrons cela dans les parties qui suivront.

#### III.1 LA RAISON PURE

La raison pure n'étant pas les connaissances, c'est une discipline qui sert à déterminer les limites de connaissances et à prévoir les erreurs.

*La raison est poussée par un penchant à sortir de l'expérience, pour s'élancer; dans un usage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'acheminement de son cercle dans un tout systématique subsistant par lui-même. »<sup>44</sup>*

La raison pure, c'est donc la raison en soi. Elle n'a pas de rapport immédiat avec les objets ou avec leur intuition. Elle est en rapport avec l'entendement et ses jugements qui s'appliquent immédiatement aux sens et à leurs intuitions pour pouvoir déterminer l'objet.

---

<sup>43</sup> *Id.*, p. 542.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 539.

### III.1.a L'entendement pur

La raison pure, pour l'appliquer aux sens, se met en rapport avec l'entendement et ses jugements. Qu'est-ce donc l'entendement pour Kant ?

Il y'a l'entendement commun qui nous est « révélé » par la logique générale appliquée, cette dernière concerne l'usage de l'entendement sans distinction des objets. Il n'a pas de particularité. Par contre, l'entendement pur duquel naissent les concepts, pense les concepts, mais pour cela, il s'appuie sur les intuitions *a priori*, seul, l'entendement ne peut nous faire connaître les objets sensibles, et à Kant d'affirmer :

*Si on se sert des seuls principes purs de l'entendement en dépassant les bornes de l'expérience qui nous donnent la matière ( donc les objets) à laquelle les concepts purs doivent être appliqués... l'entendement court le risque de faire, par des bails sophismes... un usage matériel des simples principes formels de l'entendement pur et de juger, sans distinction des objets qui, cependant, ne nous sont pas donnés et qui ne peuvent peut-être même nous être donnés d'aucune façon <sup>45</sup>*

C'est ici qu'intervient la sensibilité. Elle aide l'entendement dans sa tâche à nous faire comprendre les objets, donc, la sensibilité et l'entendement se complètent. Avec l'entendement, nous avons le pouvoir de produire nous-mêmes des représentations, représentations qui par la sensibilité qui est la réceptivité de notre esprit, affectent ce dernier. L'intuition sensible contient la manière dont nous sommes affectés par les objets, alors que l'entendement pense l'objet de cette intuition sensible. L'entendement fait donc la synthèse *a priori* du divers de la sensibilité, car la sensibilité donne un divers éparpillé. Les sens intuitionnistes, et l'entendement pense.

Notre entendement ne peut se rapporter à l'objet. La connaissance de tout entendement humain est selon Kant une connaissance par concepts discursive et non intuitive, car nous ne pouvons participer à aucune intuition en dehors de la sensibilité. Ainsi pour se rapporter à l'objet, le concept passe toujours par une intuition ou un concept. Seule l'intuition se rapporte à l'objet.

Pour nous rapporter à lui, il nous faut une connaissance médiate de l'objet, un certain jugement qui est donc :

---

<sup>45</sup> *Id.*, p. 83.

*« la représentation d'une représentation de l'objet<sup>46</sup> ». « ... nous pouvons ramener à des jugements, tous les actes de l'entendement, de telle sorte que l'entendement en général peut-être représenté comme un pouvoir de juger <sup>47</sup> ».*

Le cheminement de notre esprit pour la connaissance d'un objet est le suivant : pour connaître un objet qui se présente à nous, il y'a d'abord le divers de l'intuition pure, ensuite la synthèse de ce divers par l'imagination, et enfin, l'intervention des concepts pour donner l'unité à la synthèse pure, en représentant cette unité synthétique. Ils reposent sur l'entendement. Rappelons que la synthèse selon Kant c'est

*« l'acte d'ajouter l'une à l'autre diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance.<sup>48</sup> »*

C'est grâce à la spontanéité de l'entendement que les conditions de toute expérience sont données.

L'entendement a donc un pouvoir unificateur qui est la base de la formation de l'objet de la connaissance. La sensibilité ne donne qu'un divers suivant des catégories que les conditions de toute expérience nous sont données *a priori*. Donc les catégories jouent un rôle nécessaire dans la connaissance de l'objet car elles sont des liaisons.

### **III.1.b La raison et l'entendement**

Le rapport entre la raison et l'entendement est important dans la mesure où Kant a même consacré une partie critique à ces deux notions : c'est la dialectique transcendantale qui est critique de l'entendement et logique transcendantale. En cela, elle gardait son contenu, sa vérité car elle garderait son rapport avec un objet quelconque.

Qu'est-ce donc que cette logique transcendantale ? C'est selon Kant, une science qui détermine l'origine, l'étendue et la valeur objective des connaissances. La logique transcendantale n'a affaire qu'aux lois de l'entendement et de la raison, quand elle se rapporte aux objets *a priori*, contrairement à la logique générale, elle ne se rapporte pas aux connaissances empiriques. Ainsi la logique permet de penser des objets *a priori*. La logique pure qui est différente de la logique appliquée (mais toutes deux font partie de la logique ? S'occupe des principes *a priori*, Kant dit qu'

---

<sup>46</sup> *Id.*, p. 87.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 92.

*« elle est un canon de l'entendement et de la raison mais seulement à ce qu'il y a de formel dans leur usage, quelque en soit d'ailleurs le contenu ( empirique ou transcendantale ).<sup>49</sup> »*

Est-il facile de passer de l'entendement à la raison ? Quoi que nous fassions, l'entendement et la raison suivent le même cheminement à la différence que la raison est plus élevée que l'entendement. En effet, dans tout raisonnement, il y a une proposition qui a pour rôle le principe, une deuxième proposition tient lieu de conclusion : et enfin la déduction, qui montre que la vérité de la conclusion est liée à celle du principe. Quand le jugement est contenu dans la première proposition, il n'y a donc pas de déduction, la conséquence est immédiate, d'où le raisonnement est appelé le raisonnement de la raison. Ce dernier ne peut se passer des propositions. Celles-ci diffèrent des propositions du raisonnement des sciences « exactes », particulièrement des mathématiques. Néanmoins, que le jugement soit un raisonnement de l'entendement, ou bien qu'il soit un raisonnement de la raison, il y'a toujours la présence de la raison. Aucune connaissance ne doit y échapper.

*Toute connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée.<sup>50</sup>*

### **III.1.c Le but final de la raison pure**

Le cheminement assez difficile de la raison pure donne l'impression qu'elle procède à des spéculations sans fin. Pourtant la raison pure a un but, car elle a beau spéculer, son but final est pratique. Kant dit qu'il concerne trois objets qui sont : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Ces objets n'ont pas un usage recevable pour les objets de l'expérience, ce sont des propositions qui ne sont pas d'un grand secours pour nous.

*« Considérés en elles-mêmes, elles sont des efforts de notre raison tout à fait oiseux et par surcroît extrêmement pénible.<sup>51</sup> »*

Par contre les propositions mathématiques nous sont parfaitement compréhensibles sans risque de poser des problèmes aux raisonnements mathématiques, les mathématiciens passent par des définitions, des axiomes, des théorèmes déjà établis. Tandis qu'aucune

---

<sup>49</sup>Id, p. 78.

<sup>50</sup>Id, p. 254.

<sup>51</sup> Id, p. 540.

définition, aucun axiome ou théorème ne nous permettent de comprendre parfaitement ce but final de la raison pure, à savoir la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Pourtant nous devons tenir compte d'eux. Donc nos trois problèmes résident, car il nous faut une solution, c'est de savoir :

*« ce qu'il faut dire si la volonté est libre. S'il y'a un Dieu et une vie future.<sup>52</sup> »*

Ces problèmes sont totalement moraux puisqu'ils concernent le souverain bien. Ce dernier est un problème de la raison pratique. Cela nous amène au point sensible de la morale, étant donné qu'elle trouve les éléments de ses fondements dans la raison pratique.

### III.2 LA RAISON PRATIQUE

Les spéculations de la raison pure ne l'ont pas fait aboutir à une fin précise : rien de précis n'est apparu de cette tentative de la raison à chercher un chemin pur, un chemin *a priori* pour parvenir à répondre aux questions menant à certains espoirs. En somme, la raison pure n'a pas pu arriver à ses fins :

*Elle soupçonne des objets qui ont pour elle un grand intérêt. Elle entre dans le chemin de la spéculation pure pour se rapprocher d'eux : mais ils fuient devant elle. Elle peut sans doute espérer plus de bonheur sur l'unique voie qui lui reste encore, celle de l'usage pratique.<sup>53</sup>*

Ici, « le pratique » est suivant le concept de liberté, il n'est pas un ensemble de règles de conduite, il ne doit pas être confondu à la pratique suivant les concepts naturels. D'ailleurs, mis à part par la méthodologie, on peut dire que la critique de la raison pratique n'est pas un ouvrage de morale normative. Parmi les questions de la raison pure, Kant dit qu'il y en a deux qui concernent l'intérêt pratique. Par rapport à ces deux questions, il dit qu'un canon de l'usage pratique doit être possible,

*À savoir : y'a-t-il un Dieu ? Y a-t-il une vie future ? La question relative à la liberté transcendante concerne seulement le savoir spéculatif et nous pouvons la laisser de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit de ce qui est pratique.<sup>54</sup>*

La raison devient pratique par la volonté. Tandis que l'usage théorique de la raison portait sur les objets de la faculté de connaître, l'usage pratique de la raison s'occupe de la réalisation de ces objets par le biais de la volonté. Ainsi, Kant dit que la raison pratique :

---

<sup>52</sup> *Id.*, p. 541.

<sup>53</sup> *Id.*, p. 528.

<sup>54</sup> *Id.*, p. 542.»

*S'occupe des principes déterminants de la volonté, qui est un pouvoir ou de produire les objets correspondant aux représentations ou de se déterminer soi-même à réaliser ces objets (que le pouvoir physique soit suffisant ou non), c'est-à-dire de déterminer sa causalité<sup>55</sup>*

La raison pratique a certes pour problème le souverain bien, or ce dernier met en question la possibilité de l'impératif catégorique, donc le problème de la raison pratique n'est d'autre que la possibilité de l'impératif catégorique, mais il fait aussi ressortir le besoin d'une métaphysique qui doit être différente de la métaphysique traditionnelle et de celle dogmatique. Nous disons cela parceque c'est par le biais d'une « vraie » métaphysique que l'impératif catégorique pourrait être possible. Mais avant d'arriver à cela, voyons d'abord ce qui fait de l'usage pratique de la raison pure un usage vraiment « pratique ».

### III.2.a La loi morale

La loi morale est un principe rationnel, universel valable pour tout être raisonnable qui commande l'action indépendamment des désirs. Selon André Lalande : « La loi morale set une règle universelle de l'action, indépendante de l'expérience, et fondée sur la raison<sup>56</sup>. » Chez Kant, elle s'exprime sous la forme de l'impératif catégorique :

*« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle<sup>57</sup> »*

Ainsi la loi morale se caractérise par son universalité, sa nécessité et son autonomie ( elle vient de la raison elle-même ). Dans la *Critique de la raison Pure*, Kant écrit :

*« La loi morale est donnée comme un fait de la raison. Cela signifie que la loi morale ne se démontre pas : elle s'impose immédiatement à la conscience rationnelle<sup>58</sup> ».*

Si, nous avons retenu la notion de l'entendement parmi les notions de la raison pure, c'est parceque celui-ci nous fait accéder aux choses. Et la loi morale aussi n'y échappe pas. En effet, pour que la loi morale puisse être appliquée aux objets de la nature, elle passe par l'entendement qui est sa faculté de connaître :

*L'entendement peut en vue du jugement donner pour fondement à une idée de la raison, non un schème de la sensibilité, mais une loi, telle toutefois qu'elle puisse être représentée in concreto dans les objets des sens, partant*

<sup>55</sup> E. KANT cité par, *Critique de la raison pratique*, trad. V. DELBOS, Paris, PUF, 1985, p. 13.

<sup>56</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit., p. 242.

<sup>57</sup> E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p. 94.

<sup>58</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p. 94.

*une loi naturelle, mais seulement quant à la forme : par conséquent nous pouvons appeler cette loi le type de la loi morale.<sup>59</sup>*

La loi morale doit être fondée sur une idée de la raison. Elle ne doit en aucun cas être fondée sur l'empirisme. Celui-ci est lié aux penchants, et si la loi morale s'y appuie, cela va nous entraîner à accomplir un devoir par intérêt, le vrai devoir ferait place à l'intérêt empirique. Il faut donc séparer les mobiles sensibles de la raison pure. La loi morale kantienne étant ce qui doit être et non ce qui est, elle ne doit donc pas être fondée sur les faits de l'expérience. Elle ne doit en aucun cas avoir des objets qui lui sont extérieurs. Car dans ce cas, elle perdrait l'essence qui fait sa supériorité et tomberait dans le lot des morales basées sur les sentiments et les penchants. Cela ne doit pas être sa tendance.

*Nous sommes sans doute des membres législateurs d'un royaume moral, qui est possible par la liberté et qui nous est représenté par la raison pratique comme un sujet de respect, mais en même temps nous en sommes les sujets et non le souverain<sup>60</sup>*

Ainsi, l'homme appartient à deux mondes : le monde sensible et le monde intelligible et cela par la personnalité qui est :

*La liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spécialisées, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible.<sup>61</sup>*

C'est ce qui fait l'être raisonnable, mis à part qu'il doit appartenir aux deux mondes, il doit aussi être objet de plusieurs éléments de la loi morale, comme de la liberté. Il n'y a pas que la liberté qui est importante dans la loi morale, il y'a aussi la bonne volonté qui est déterminante puisqu'elle nous permet d'agir par pur respect. Elle ne doit avoir pour mobile que la loi morale étant donné que le mobile c'est :

*« Le principe subjectif de détermination de la volonté dont la raison n'est pas déjà en vertu de sa nature nécessairement conforme à la loi objective.<sup>62</sup> »*

---

<sup>59</sup> *Id.*, p. 71.

<sup>60</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p.87.

<sup>61</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>62</sup> *Id.*, p. 75.

La loi morale est résumée par l'impératif catégorique, qui est un impératif moral et qui découle de la raison. C'est d'ailleurs quand cette raison agit sur ma sensibilité que l'impératif catégorique est possible. L'être sensible doit être en même temps rationnel.

### III.2.b Le respect

Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Lalande définit le respect comme :

« le sentiment moral par lequel la volonté reconnaît la valeur absolue d'une loi ou d'une personne<sup>63</sup> ».

Chez Kant, le respect (*Achtung*) n'est pas un sentiment empirique, mais un sentiment moral produit par la raison elle-même face à la loi morale. Il exprime la reconnaissance de l'autorité de la loi sur la volonté :

« Le respect est un sentiment qui est produit par un concept de la raison, et par conséquent ne peut être regardé comme d'origine empirique<sup>64</sup> »

Le respect n'est donc pas une inclination sensible ( comme la sympathie ou l'amour ), mais une affection rationnelle : il surgit lorsque la volonté reconnaît sa soumission à une loi universelle. Kant précise encore :

« Le respect, pour la loi n'est pas le mobile de la moralité elle-même considérée subjectivement comme mobile<sup>65</sup> »

Le respect est donc le sentiment d'un sujet raisonnable qui est affecté par des penchants, ce sentiment est en même temps négatif parceque la raison humilie les penchants, il est alors appelé humiliation, mais il peut aussi être positif quand il est respecté pour la loi morale. Ainsi, le respect a opéré la synthèse de la loi morale et de la sensibilité, c'est cet aspect qui nous intéresse, l'aspect positif. L'aspect positif du respect, c'est-à-dire son rapport avec la loi morale fait que cette dernière nous épargne de l'influence de l'amour de soi et de l'illusion de la présomption. Cela nous donne conscience de participer à la valeur infinie de la loi car le respect est le sentiment moral. Il dérive de la loi et son objet est la loi. Puisque la loi morale a un caractère universel, le respect est donc universel.

<sup>63</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie op.cit.*, p. 924.

<sup>64</sup> E. KANT, *Fondations de la métaphysique des mœurs, op.cit.*, p. 90.

<sup>65</sup> *Id.*, p. 92.

Par le biais du respect, on peut pratiquer la loi morale. Kant l'illustre par l'exemple suivant : je peux m'incliner devant un roi, ce geste peut signifier que je le respecte. Mais mon esprit peut ne pas le respecter. Je peux aussi minimiser un roturier, en revanche mon esprit peut le respecter pour sa droiture. Ainsi, même si le respect n'apparaît pas, nous pouvons l'approuver intérieurement.

*« Le respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non. Si nous pouvons ne pas le laisser paraître extérieurement, nous ne pouvons- nous empêcher cependant de l'éprouver intérieurement.<sup>66</sup> »*

Tout être raisonnable doit avoir le respect de la loi morale en lui. Par contre les êtres et les choses sur lesquels la raison des sciences « exactes » agit ne peuvent aucunement avoir le respect en eux par le biais de cette raison. Pour conclure, nous retenons que le respect montre le caractère pratique de la loi morale et ensuite, il s'applique uniquement à elle et non à un autre être ou une autre personne ou même une autre chose.

### III.2.c Le devoir

Le devoir désigne la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi morale, indépendamment de toute inclination. Chez Lalande, le devoir est :

*« l'obligation morale considérée comme commandement de la conscience ou de la raison<sup>67</sup> »*

Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant écrit : *« Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par la loi<sup>68</sup> »*. Cette définition est centrale : le devoir implique une contrainte rationnelle, il s'impose aux actions faites par intérêt ou inclination. Kant distingue : agir conformément au devoir (extérieurement correct).

Agir par devoir (moralement valable ). Il écrit :

*« Une action faite par devoir tire sa v valeur morale, non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle est décidée<sup>69</sup> »*

Comme le respect, le devoir est aussi pratique, cela ne veut pas dire qu'il est pratique comme les concepts naturels. Il ne doit donc pas être tiré des penchants, car cela serait un

---

<sup>66</sup> *Id*, p. 81.

<sup>67</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit., p. 242.

<sup>68</sup> E. KANT, *Fondations de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p 88.

<sup>69</sup> *Id*, p. 85.

obstacle à l'influence de la loi morale sur le cœur humain. Influence qui ne doit d'ailleurs se faire que par devoir :

*« C'est le devoir et non le mérite qui, si on le représente dans la véritable lumière de son inviolabilité, dont avoir sur l'âme, non seulement l'influence la plus déterminante, mais même la plus pénétrante.<sup>70</sup> »*

Le devoir, c'est l'action d'exclure d'après la loi morale, tout principe de détermination tirée du penchant, c'est une action qui est objectivement pratique. Ainsi le concept du devoir veut que l'action le respecte pour la loi et il réclame subjectivement de la maxime de l'action le respect pour la loi comme le mode de détermination unique de la volonté par la loi. Il y'a donc une différence entre agir conformément au devoir et agir par devoir c'est-à-dire par respect pour la loi. La loi morale est une loi de devoir, de contrainte pour être raisonnablement fini. Comme le dit Kant, elle détermine l'être raisonnable à agir par respect pour elle et par soumission au devoir d'obligation. Et toute morale doit être fondée sur le devoir. Les actions accomplies par devoir sont les seules qui ont un mérite. Les actions accomplies par intérêt ne peuvent en aucun cas être classées parmi celles accomplies par devoir.

### III.3 LE JUGEMENT

Le jugement peut se définir comme étant l'acte par lequel l'esprit pense quelque chose en affirmant ou en niant. C'est un acte constitutif de la rationalité, qui fonde à la fois la vérité logique, l'application des concepts, et l'évaluation morale ou esthétique. Chez Aristote, le jugement (*Krisis*) se présente comme l'acte par lequel l'esprit dit oui ou non. Il distingue à cet effet, l'appréhension (concevoir sans affirmer), le jugement (affirmer ou nier), et le raisonnement (enchaîner plusieurs jugements). Le jugement est donc selon Aristote, ce qui rend possible la vérité ou la fausseté. Il écrit à propos :

*« Juger consiste à affirmer ou nier, et c'est là déjà un acte de pensée, mais non de simple imagination »*

Bien que l'ouvrage sur la *Critique de la faculté de juger* soit écrit après ceux sur la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*, nous estimons que la critique de la faculté de juger devrait être faite entre les deux critiques, parce qu'elle contient un trait d'union entre les deux raisons. Pour bien saisir l'usage pratique de la raison pure, nous avons

---

<sup>70</sup> *Id*, p.167.

besoin d'un trait d'union qui est le jugement. Nous comprendrons par la suite l'universalité de la morale kantienne.

### III.3.a Le jugement en question

Notons d'abord que la faculté de juger est la raison pure, tandis que le jugement est un terme intermédiaire entre l'entendement et la raison.

Il y a le jugement déterminant dans le cas où c'est le jugement qui doit trouver le particulier, donc le général est donné comme loi, règle, principe. Il y a aussi le jugement réfléchissant quand le particulier est donné et que le jugement doit trouver le général. Quand le jugement est déterminant, le concept est considéré comme compris dans un autre concept de l'objet constituant un principe de la raison. Ce jugement est celui des lois, des propriétés et des axiomes des sciences rationnelles. En effet dans les raisonnements des sciences rationnelles, on considère que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Mais quand le concept est traité par la méthode, on se confirme uniquement au jugement réfléchissant, c'est-à-dire qu'on ne considère ce concept que par rapport à notre faculté de connaître, par suite aux conditions subjectives nécessaires pour le concevoir sans essayer de décider en quelque manière de son objet.

### III.3.b L'universalité du jugement par le biais du jugement téléologique

Du grec, *Telos* « fin » et *Logos* « discours, science », la téléologie désigne l'explication des phénomènes par leurs fins plutôt que par leurs seules causes efficientes ou matérielles. Autrement dit, un processus, une action ou un être est dit « téléologique » lorsqu'il est compris comme orienté vers une finalité, un but, un accomplissement.

Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit la téléologie comme :

« Une doctrine qui explique les choses par leurs fins. S'emploie aussi pour désigner la science des fins ou des causes finales<sup>71</sup>. »

---

<sup>71</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit., 1968, p. 1147.

Il y a plusieurs systèmes qui voulaient expliquer nos jugements téléologiques sur la nature. Ainsi pour les idéalistes, ces jugements ne sont pas vrais et ils ne sont qu'un idéalisme de la nature. Les idéalistes admettent une causalité suivant les lois de mouvement, mais Kant dit qu'ils n'aient l'intentionnalité en cette causalité. Ainsi, pour eux, cette causalité ne peut se déterminer intentionnellement pour la production finale, cette fin ne peut donc être une cause. Pour les idéalistes, les causes agissent intentionnellement. Selon eux, il y a un réalisme des fins de la nature. Mais Kant dit que la matière ne contient pas un principe de relations finales déterminées, et les productions de la matière ne peuvent être jugées comme fins naturelles, à moins de faire appel à un entendement supérieur comme cause première, mais dans ce cas, ne pouvant autoriser une assertion objective, c'est un principe pour le jugement réfléchissant.

Pour avoir une idée de la possibilité d'un monde intelligible, pour comprendre la finalité qui nous permet de connaître la possibilité intérieure de beaucoup de choses de la nature, nous devons penser que la nature et le monde sont produits par une cause suprême, une cause intelligente., et cela c'est grâce à la téléologie que nous y prenons conscience.

*Si nous devons juger au moins suivant ce qu'il nous est donné de connaître par notre nature propre (dans les conditions et les limites de notre raison), nous ne pouvons poser comme principe de la possibilité de ces fins qu'un être intelligent, ce qui est seul confirme à la maxime de notre jugement réfléchissant, par suite à un principe subjectif, mais inhérent de façon indissoluble à l'espèce humaine <sup>72</sup>.*

Nous devons penser à cet être suprême parce que nous ne pouvons expliquer par téléologie toute technique de la nature. Il nous fait une cause qui agit intentionnellement, c'est la seule explication qui pourrait suffire à nos yeux concernant les productions de la nature, la possibilité d'être organisé. Kant dit que par le biais du système téléologique, la fin que l'homme peut atteindre avec sa nature, c'est surtout l'aptitude à toutes sortes de fins pour lesquelles la nature pourrait être utilisée par l'homme. Cette fin, c'est la culture de l'homme.

Le jugement téléologique, nous conduisant à nous représenter une cause suprême, nous conduit donc à une question pertinente, celle de l'existence d'une cause agissant intentionnellement. Si cette cause est suprême, c'est que le jugement téléologique nous conduit à l'universalité du jugement. Il nous mène à la théologie. Cette théologie est une union de

---

<sup>72</sup> E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, 4<sup>e</sup> édition librairie philosophique, Paris, Vrin, 1960, p. 203.

téléologie physique et de la téléologie morale. Dans la première, la raison ramène les fins de la nature à sa cause suprême et aux attributs de celle-ci.

La deuxième, essaie de conclure à la fin morale des êtres raisonnables de la nature (qui peut être reconnue *a priori*) à cette cause et ses attributs.

La raison des sciences « exactes » est la base des lois universelles tandis que la raison qui a trait à la morale est la base d'une morale universelle. Mais il y a une certaine différence, puisqu'il est incontestable que la raison des sciences « exactes » ne peut rien élaborer concernant l'être suprême

### III.3.c Nécessité du jugement

Nous avons déjà souligné plus haut, qu'il y a le jugement déterminant et le jugement réfléchissant. C'est l'entendement qui donne le jugement déterminant, dans le cas du jugement déterminant, le jugement est subsumant puisque la loi lui est déjà prescrite *a priori*. Quant au jugement réfléchissant, il doit établir l'unité de tous les principes empiriques, il a besoin d'un principe qui ne peut être emprunté à l'expérience, et il peut se donner cette loi en cette action qui est d'unir les principes empiriques sous d'autres principes empiriques, ainsi ce principe est, dit Kant, transcendantal, et il peut être une loi pour le jugement réfléchissant. Ce principe peut être la finalité de la nature : cette finalité de la nature est donc un concept *a priori* qui doit son origine au jugement réfléchissant.

Le jugement réfléchissant qui nous intéresse est le jugement téléologique, il est réfléchissant parce qu'il est la faculté de juger la finalité réelle. Le jugement unit donc l'entendement et la raison. Il unit la philosophie théorique et la philosophie pratique, dans la mesure où il ne les confond pas. En fait, par l'esthétique, le jugement prépare subjectivement l'esprit à la liberté. Par la téléologie, il fournit objectivement un cadre pour penser la nature comme le monde phénoménal (où règne la causalité) et le monde moral (où règne la liberté). C'est cela qui le rend nécessaire, voire indispensable pour ce qui est des fondements d'une morale rationnelle.

## III.4 LE PROBLÈME DE LA MORALE

La philosophie morale de Kant constitue l'une des tentatives les plus rigoureuses pour fonder l'éthique sur des bases purement rationnelles. Contre les morales empiriques fondées

sur le bonheur, l'intérêt ou l'expérience, Kant cherche à établir une loi morale universelle, nécessaire et a priori. Toute fois, une telle entreprise soulève une difficulté majeure : comment une loi issue de la raison pure peut-elle obliger un être fini, sensible et incliné ?

#### **III.4.a La fondation de la morale : la bonne volonté et l'exigence de pureté**

Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant entreprend de dégager le principe suprême de la moralité. Il commence par identifier le seul bien inconditionné : la volonté.

*Il est impossible de concevoir quoi que ce soit dans le monde, ni même hors du monde, qui puisse être tenu pour bon sans restriction, si ce n'est uniquement une bonne volonté, [...] Les dons de la nature peuvent devenir extrêmement mauvais et nuisibles si la volonté qui doit en faire usage [...] n'est pas bonne*<sup>73</sup>

Cette thèse marque une rupture radicale avec les morales eudémonistes : la moralité ne dépend ni du bonheur, ni des séquences, mais uniquement de la conformité de la volonté de la loi. Kant précise cette idée en distinguant les actions simplement confirmées au devoir de celles accomplies par le devoir : « Une action accomplie par devoir tire sa valeur morale [...] de la maxime d'après laquelle elle est décidée [...] et non du but qui doit être atteint par elle.<sup>74</sup> »

Ainsi, la moralité repose sur un principe formel et intérieur : la maxime.

#### **III.4.b L'impératif catégorique : universalité et formalisme de la morale**

La solution Kantienne réside dans la formulation de l'impératif catégorique, principe suprême de la moralité ;

« Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle<sup>75</sup>. »

Par cette formation, Kant établit un critère rationnel permettant de juger la moralité d'une action : son universalisation. Une autre formulation insiste sur la dignité humaine :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité [...] toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen<sup>76</sup>. »

<sup>73</sup> E. KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. DELBOS, Paris, Flammarion, 1993, pp. 55-56.

<sup>74</sup> *Id.*, p. 69.

<sup>75</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>76</sup> *Id.*, p. 94.

Toutefois, cette formalisation de la morale soulève une difficulté majeure. En effet, la loi morale est purement formelle : elle ne fournit aucun contenu déterminé de l'action. Kant lui-même reconnaît la difficulté d'application : « *Il est parfois très difficile [...] de distinguer si une action conforme au devoir a été faite par devoir ou par quelque autre mobile secret*<sup>77</sup> »

Ainsi, la morale kantienne apparaît à la fois :

- Universelle et rationnelle
- Mais abstraite et exigeante.

Elle pose donc le problème de son effectivité concrète.

#### **III.4.c Le fait de la raison : fondement non démonstratif de la morale**

Dans la *critique de la raison Pratique*, Kant reconnaît que la loi morale ne peut être déduite ni démontrée. Elle s'impose comme un fait originaire :

« *La conscience de cette loi fondamentale peut être appelée un fait de la raison [...] parce qu'elle s'impose d'elle-même comme proposition synthétique a priori*<sup>78</sup> »

Et encore :

« *La loi morale est donnée [...] comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients a priori et qui est apodictiquement certain*<sup>79</sup> »

Ce recours au « fait de la raison » est décisif mais problématique. En effet :

- Il fonde la morale sur une évidence intérieure
- Mais il échappe à toute démonstration rationnelle.

La morale Kantienne repose donc sur une certitude pratique irréductible, ce qui ouvre la voie à des critiques ultérieures.

#### **III.4.d La contrainte morale et le conflit anthropologique**

La morale Kantienne ne s'adresse pas à un être purement rationnel, mais à un être sensible. D'où l'expérience de la contrainte. Dans la *Critique de la raison Pure*, Kant écrit :

---

<sup>77</sup> *Id.*, p. 73.

<sup>78</sup> E. KANT, *Critique de la raison Pratique*, *op.cit.*, pp. 31-32.

<sup>79</sup> *Id.*, p. 30.

« La loi morale [...] est pour un être raisonnable fini un impératif, c'est-à-dire une règle qui se présente comme une contrainte<sup>80</sup> ».

Cette contrainte s'exprime sous forme du respect :

« Le respect pour la morale est un sentiment produit par la raison [...] il est la manière dont la loi devient un mobile pour la volonté<sup>81</sup> »

La morale Kantienne implique ainsi un conflit intérieur permanent : entre raison (qui commande) et les inclinations (qui résistent)

Cette tension révèle une dimension tragique de la moralité : l'homme est appelé à dépasser constamment sa propre nature sensible.

### **III.4.e Liberté, Postulat et ouverture vers la foi rationnelle.**

La solution Kantienne repose sur la liberté, condition de possibilité de la morale : « L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales<sup>82</sup> ».

Cependant, cette liberté ne peut être démontrée théoriquement :

« La liberté est une simple idée de la raison [...] dont la réalité objective ne peut être établie par aucune expérience<sup>83</sup> »

Kant introduit alors les postulats de la raison pratique notamment Dieu :

« Il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu<sup>84</sup> »

. Ainsi, la morale Kantienne conduit à une forme de foi rationnelle, destinée à garantir la possibilité du souverain bien.

---

<sup>80</sup> E. KANT, *Critique de la raison Pure*, op.cit., p. 464.

<sup>81</sup> *Id.*, p. 76.

<sup>82</sup> E. KANT cité par Critique, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p. 107.

<sup>83</sup> E. KANT, *Critique de la raison Pure*, op.cit., p. 472.

<sup>84</sup> *Id.*, p. 126.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En somme, le respect et le devoir sont des éléments qui caractérisent la raison pratique, laquelle suit un cheminement assez particulier : le criticisme qui a pour moment principal la synthèse *a priori*. Ces éléments et ce cheminement de la raison pratique serviront de base, de fondements de la morale de Kant, car cette dernière est enracinée dans la raison. Les mathématiques et la physique qui ont aussi comme méthode la *synthèse a priori* ont un caractère rationnel. Elles ont une universalité qui leur vient du fait qu'elles sont rationnelles. Mais la raison kantienne, après avoir passé par la critique (donc par la synthèse *a priori* aussi) peut-elle être le fondement d'une morale rationnelle dont la rationalité serait la même que celle des mathématiques ? Cela n'est pas évident puisque la raison sur laquelle reposent ces sciences « exactes » est une raison « expérimentale » qui est peut-être pratique. Mais ce caractère pratique vient des concepts naturels contrairement à la pratique de la raison kantienne qui vient de ses propres éléments (le devoir, le respect). Ainsi, on ne peut conclure que la rationalité des sciences « exactes » et celle de la raison kantienne soient les mêmes, par conséquent, il est impossible de dire que la scientificité des premières entraîne celle de la seconde.

---

## **DEUXIÈME PARTIE :**

### **ANALYSE DU STATUT DE LA RAISON DANS LA RELIGION SELON KANT**

---

*« La religion est la reconnaissance de tous nos devoirs comme des commandements divins. »*

Emmanuel KANT. *Religion dans les limites de la simple raison*, trad. Jean GRONDIN, Paris, Flammarion, 1998, p. 153.

Depuis l'antiquité, et surtout le moyen Âge, le rapport entre raison et religion constitue un enjeu philosophique fondamental. Si la foi semble relever de la croyance, du sentiment ou de la révélation, la raison, quant à elle, exige des principes universels, accessibles à tous par l'exercice critique de l'intelligence. D'ailleurs, le philosophe français René Descartes pense que, la pensée est ce qui définit tout être humain, c'est la raison pour laquelle il affirme dans le *Discours de la méthode*, (1637) que

*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont.*<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode : Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Vrin, 1966, première partie, p. 1.

## CHAPITRE IV : LA RAISON COMME CRITÈRE DE VALIDITÉ DE LA RELIGION

Depuis les Lumières, la raison s'est imposée comme un principe d'évaluation universel, y compris dans le domaine de la foi. Cette prétention à juger de tout, même du religieux, marque un tournant décisif dans l'histoire de la pensée. En particulier, chez Kant, la religion ne peut être tenue pour valide qu'à condition d'être conforme aux exigences de la raison. Il ne s'agit plus d'accepter à une doctrine religieuse au nom de la tradition ou de l'autorité, mais d'en interroger le contenu moral et rationnel. Ainsi, la raison ne se contente pas de comprendre la religion : elle en devient la mesure. Dans cette perspective, la religion ne vaut que si elle élève l'homme moralement, conformément aux lois de la raison pratique. Kant rejette toute religion fondée sur le dogme ou le rituel déconnecté de l'agir éthique. Ce déplacement du centre de gravité de la religion du culte vers la moralité introduit une critique radicale des formes historiques du religieux. Dès lors, une question centrale se pose : comment la raison entant que faculté autonome peut-elle déterminer la validité d'une religion ? Cela étant, nous montrerons que, selon Kant, seule une religion, c'est-à-dire fondée sur la moralité universelle est légitime, ce qui implique une mise à l'épreuve des dogmes religieux à la lumière de la raison pratique.

### I. LA RELIGION RÉVÉLÉE CONFRONTÉE À L'EXIGENCE DE LA RATIONALITÉ

Dans son ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Emmanuel Kant propose une lecture critique du fait religieux à travers les exigences de la raison pratique. L'une des distinctions fondamentales qu'il opère dans la préface et la première partie de l'ouvrage est celle entre "foi révélée" (*offenbarungsglaube*) et la "foi rationnelle" (*vernunftglaube*). Cette distinction est essentielle pour comprendre comment Kant tente de réconcilier religion et raison, tout en préservant l'autonomie morale.

#### I.1- Définition et caractéristiques de la foi révélée selon Kant

##### I.1.a Définition

D'emblée, Kant aborde la question de la foi révélée principalement dans la quatrième partie de l'ouvrage, intitulée : « *La victoire du bon principe sur le mauvais et la fondation d'un royaume de Dieu sur terre* ». D'après le philosophe allemand, la "foi révélée" est une foi fondée non sur la seule raison, mais sur des données historiques telles que les écritures, les miracles, les figures prophétiques. Cette foi repose donc sur :

- Une autorité extérieure (texte sacré, tradition religieuse)
- Un contenu dogmatique (dogmes, mystères, croyances spécifiques)
- Une transmission historique (la révélation s'est produite à un moment donné et a été transmise.)

### **I.1.b Caractéristiques**

Dans son ouvrage *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant développe une critique profonde de la foi révélée. Sa critique ne vise pas en effet, la foi entant que telle, mais une certaine forme de foi : la foi révélée, lorsqu'elle prétend s'imposer comme vérité absolue au-dessus de la raison. Pour Kant, la foi révélée (celle qui repose sur des textes sacrés, miracles, traditions, autorité religieuse), est problématique lorsqu'elle revendique une autorité indépendante de la raison ou supérieure à elle.

« *Il ne nous est rien révélé que ce que nous pourrions également découvrir par nous-mêmes, si nous étions capables d'un usage Complet de notre raison* ». <sup>86</sup>

En outre, la foi historique hétéronnise la loi morale dans la mesure où elle situe la source ultime de l'obligation morale dans un texte révélé ou dans l'autorité d'une église, c'est accepter de recevoir la loi de l'extérieur. On abdique ainsi l'autonomie, c'est-à-dire la capacité qu'a la raison pratique de se donner à elle-même la loi morale. Ainsi, Kant pense que tout contenu prétendument révéler doit d'abord être mesuré à l'aune de la loi morale. Ainsi, si un article dogmatique contredit la moralité, il doit être rejeté ou réinterprété, la révélation n'est jamais un tribunal au-dessus de la raison, le philosophe allemand dit à propos :

« *La raison est le siège ultime où doivent comparaître les écritures, l'écriture ne peut jamais être le siège ou comparaître la raison.* <sup>87</sup> »

## **I.2 Définition et caractéristiques de la foi rationnelle selon Kant**

### **I.2.a Définition**

La foi rationnelle (*Vernunftglaube*) chez Kant se définit comme étant cette foi qui procède de la raison pratique. Elle repose sur la connaissance de la loi morale en nous et sur la nécessité postulée d'un Dieu et d'une immortalité de l'âme comme condition du souverain bien (*Summum bonum*). En effet, selon Kant, la foi rationnelle est celle-là qui ne dépend d'aucune révélation

<sup>86</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 59.

<sup>87</sup> *Id*, P. 106.

historique ou dogme particulier, elle est universelle, *apriori*, fondée sur la moralité intérieure. Aussi, elle constitue ce que Kant appelle « religion naturelle ou encore religion morale ». Dans la préface de son ouvrage, qui est d'ailleurs notre guide, le natif de *Königsberg* affirme : « *Il ne peut y avoir qu'une seule religion fondée sur la raison, bien qu'il puisse y avoir plusieurs croyances historiques.*<sup>88</sup>»

En outre, la foi rationnelle chez Kant est une foi morale, fondée sur la raison pratique, qui postule Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme comme conditions nécessaires pour penser l'obligation morale et le bien. Il poursuit à cet effet : « *Une telle foi au progrès moral ne peut être fondée sur l'histoire ni sur l'expérience. Elle n'est possible que comme une exigence de la raison.*<sup>89</sup>»

### **I.2.b Les caractéristiques de la foi rationnelle**

D'emblée, la foi rationnelle chez Kant est caractérisée sur plusieurs aspects. Premièrement, elle est fondée sur la raison pratique. En effet, la foi rationnelle ne repose pas sur des dogmes ou sur la tradition, mais sur les exigences morales de la raison. C'est une foi qui est une nécessité morale : nous devons croire à certaines idées pour être moralement responsable, comme l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, même si on ne peut pas les démontrer théoriquement. Fort de ce constat, Kant écrit : « *La raison exige que la religion se dépouille de tout ce qui est miraculeux, afin que la foi puisse devenir morale.*<sup>90</sup>»

Deuxièmement, elle est indépendante de la révélation. En effet, la foi rationnelle n'a pas besoin d'un contenu religieux historique tels que la bible, l'évangile, les miracles... Ainsi, c'est une foi qui se veut universelle, accessible à tout être raisonnable.

Elle est pratique et non spéculative. D'après Kant, la foi rationnelle ne cherche pas à connaître Dieu, comme dans la métaphysique, mais à agir moralement en postulant son existence, elle est donc par conséquent un postulat de la raison pratique. L'esthète allemand déclare à cet effet :

» *Ce que je dois faire c'est-à-dire la loi morale, me conduit nécessairement à croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme.*<sup>91</sup>»

---

<sup>88</sup> Id, p. 6.

<sup>89</sup> Id, pp. 96-97.

<sup>90</sup> Id, p.8.

<sup>91</sup> Id, p. 175.

### **I.3 La possibilité d'une rationalisation de la religion révélée : la subordination de la révélation à la raison.**

D'emblée, en abordant la question de la rationalisation de la religion révélée, Emmanuel Kant s'y force de penser la religion non pas à partir d'une révélation surnaturelle, c'est-à-dire en accord avec la raison morale. En effet, Kant ne rejette pas en bloc la religion révélée, mais il la subordonne à la raison morale. Cela signifie qu'une religion révélée n'est légitime qu'à condition de pouvoir être interprétée de manière rationnelle en conformité avec les principes moraux universels. C'est la raison pour laquelle le philosophe allemand affirme que

*« Toute religion qui prétend à l'universalité doit pouvoir être soumise à l'examen de la raison<sup>92</sup> »*

Il ajoute :

*Il ne peut y avoir qu'une seule religion (reliée aux lois morales intérieures de l'homme), mais il peut y avoir des formes multiples de foi religieuse historique [...] Le christianisme, en tant que foi ecclésiastique historique, n'est pas en soi la religion pure. Il ne le devient qu'en tant qu'il est interprété comme la représentation symbolique de cette religion morale.<sup>93</sup>*

Ici, Kant ne nie pas la religion révélée mais cherche à montrer que sa valeur ne tient que dans la mesure où elle exprime symboliquement des vérités morales universelles.

En outre, concernant le point sur la raison pratique comme fondement de la religion, Kant ne récuse pas l'idée de Dieu, mais il la réinterprète dans le cadre de la raison pratique. Pour lui, Dieu n'est pas un objet de connaissance, empiriquement ou rationnellement. En revanche, l'idée de Dieu est nécessaire dans la pensée morale, comme postulat de la raison pratique, Dieu garantit la possibilité d'une justice ultime, où le bien est récompensé : il est donc une hypothèse morale non un dogme révélé. Dans ce sens, la foi kantienne est une foi rationnelle. Elle ne repose pas sur la soumission à une autorité, mais sur un besoin intérieur de la raison elle-même. Croire en Dieu, c'est affirmer une cohérence morale du monde, non obéir à une tradition ou à un clergé. Ainsi, Kant recentre la religion sur l'éthique, toute pratique religieuse qui ne contribue pas à élever l'homme vers le bien moral est superstitieuse voire nuisible. C'est dans ce sens que Kant fait la distinction de la véritable église des autres. Pour

---

<sup>92</sup> *Id.*, p. 13.

<sup>93</sup> *Id.*, p. 206.

lui, elle est morale et non dogmatique. En effet, Kant distingue la religion invisible (celle du cœur, purement morale) de la religion visible (celle des rites et institutions), pour lui, la première est l'unique vraie religion selon la raison., c'est dans ce sens que le natif de *Königsberg* affirme que

*Mais si le contraire se produisait, on aurait, dans une personne, où deux religions, ce qui est absurde, ou une religion est un culte, et dans ce dernier cas, le culte n'étant pas (comme la religion) une fin en lui-même et n'ayant de valeur qu'à titre de moyens.<sup>94</sup>*

Pour le philosophe allemand, la moralité doit juger la révélation, ainsi, tout contenu prétendument révélé doit d'abord être mesuré à l'aune de la loi morale. Si un article dogmatique contredit la moralité, il doit être rejeté ou réinterprété, la révélation n'est jamais un tribunal au-dessus de la raison. Et à Kant d'écrire :

*« La raison est le siège ultime où doivent comparaître les écritures. L'écriture ne peut jamais être le siège ou comparaitrait la raison.<sup>95</sup> »*

Pour le philosophe des Lumières, la révélation ou foi révélée ne peut avoir de légitimité que si son contenu est moralement bon. Si un dogme ou un commandement révélé va contre la foi morale, alors, il ne peut pas venir de Dieu, cela signifie que la raison morale est le critère de toute religion révélée. L'esthète allemand précise que toute prétendue révélation qui contredit la morale ne peut pas être divine, ainsi, il considère la révélation comme véhicule symbolique de la religion rationnelle. Pour lui, la religion révélée, (celle qui s'appuie sur les textes sacrés ou des événements historiques) n'a de valeur que comme moyen d'amener les individus à la véritable religion, qui est la religion morale, fondée sur la raison. Il écrit fort à propos :

*La révélation peut au moins comprendre en soi la religion de la raison pure, mais cette religion ne peut pas, réciproquement contenir en soi l'élément historique de la révélation, je pourrai donc considérer cette dernière, comme une sphère de croyance plus vaste et la religion de la raison pure comme une sphère plus restreinte incluse dans l'autre.<sup>96</sup>*

En définitive, la foi révélée pour Kant est acceptable, mais à condition qu'elle ne contredise pas la morale, qu'elle ne remplace pas la raison et qu'elle serve à éveiller ou renforcer

---

<sup>94</sup> *Id*, p. 20.

<sup>95</sup> *Id*, p. 106.

<sup>96</sup> *Id*, p 25.

la conscience morale. Pour l'esthète allemand, la religion révélée peut subsister, mais seulement comme véhicule symbolique des principes universels de la raison pratique. Ainsi la vraie religion selon Kant est la morale rendue religieuse, et non la théologie dogmatique imposée comme vérité. La religion historique n'est donc ni suffisante, ni nécessaire, mais elle peut être utile comme pédagogie religieuse, martèle Kant

## **II. LA RAISON PRATIQUE COMME FONDEMENT DU RELIGIEUX**

Loin de rejeter la religion, la pensée kantienne cherche à en définir les fondements. Si la raison théorique demeure impuissante à démontrer l'existence de Dieu, la raison pratique en tant qu'elle guide l'action morale réintroduit légitimement l'idée de Dieu comme postulat nécessaire à l'ordre moral. C'est donc dans la sphère de la moralité, et non dans celle de la spéculation, que le religieux trouve son véritable encrage. Dès lors, il ne s'agit plus de croire par ignorance, mais de croire en vertu du devoir. La religion ne précède pas la morale, elle en découle comme son accomplissement intérieur.

### **II.1 Distinction entre la raison théorique et raison pratique**

Nous allons d'abord avant toute chose définir tour à tour, les concepts de raison théorique et raison pratique.

#### **II.1.a Définition de la raison théorique**

Pour Kant, la raison théorique est celle-là qui repose sur l'usage de l'entendement, qui applique des catégories (comme la causalité, la substance...) aux données sensibles pour produire de la connaissance. C'est une raison qui d'après lui, est limitée, car elle ne peut connaître que les phénomènes, c'est-à-dire ce qui nous est donné dans l'expérience. Ainsi, elle ne peut rien connaître des choses en soi (ce qu'elles sont indépendamment de notre perception). Pour le philosophe allemand, Dieu, la liberté ou l'immortalité de l'âme, sont des idées que la raison théorique ne peut démontrer, car ceux-ci ne sont pas les objets d'expérience. C'est fort de ce constat que l'auteur des *Critiques* peut affirmer dans son ouvrage majeur intitulé *Critique de la raison pure* (1787) :

*Je dus donc supprimer le savoir pour lui substituer la croyance, et la métaphysique elle-même, si elle veut avancer, ne peut, comme science, revendiquer aucun savoir, mais seulement une croyance rationnelle.*<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p.15.

### II.1.b Définition de la raison pratique

La raison pratique (où raison pratique pure) est la capacité de la raison à déterminer la volonté indépendamment de l'expérience, selon les principes moraux universels. Elle concerne l'action morale et la liberté.

En outre, la raison pratique chez Kant postule certaines idées (Dieu, liberté, immortalité de l'âme) comme nécessaire pour penser la moralité, même si la raison théorique ne peut les prouver. Ainsi, la liberté est un postulat de la raison pratique : pour être moral, il faut pouvoir choisir librement le bien, c'est une raison qui n'est pas fondée sur l'expérience, mais sur la loi morale a priori, que la raison découvre elle-même. Dans son ouvrage intitulé *Critique de la raison pratique* (1788), Kant écrit :

*Le concept du devoir, qui, dans la morale, est un concept fondamental, renferme objectivement la détermination d'une action, et cela par des lois pratiques, c'est-à-dire qui sont données par la seule raison, subjectivement il implique une contrainte, c'est-à-dire une détermination de l'activité de la volonté par des principes de la raison pure. Ce concept est donc un fait de la raison [...] il est inéliminable et original dans la raison humaine.<sup>98</sup>*

### II.1.c La raison pratique comme source de la loi morale

D'emblée, la raison pratique est une idée fondamentale dans la philosophie morale de Kant. En effet, comme nous l'avons sus-évoqué, Kant distingue deux usages de la raison : la raison théorique qui s'occupe de ce qui est connaissable du monde des phénomènes. Quant à la raison pratique, elle s'occupe plutôt de ce qui doit être : le devoir, la loi morale, c'est-à-dire la moralité. Dans la *Critique de la raison pratique* (1788), Kant écrit :

*Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et croissants à mesure que la réflexion s'y attarde : le ciel étoilé au-dessus de moi et la morale en moi [...] Le premier commence au lieu que j'occupe dans le monde sensible extérieur, et étend la connexion dans laquelle je me trouve à l'infini avec des mondes au-dessus des mondes et des systèmes. Ce second commence à mon invisible moi, à ma personnalité et ne présente dans un monde qui possède une véritable infinité [...] <sup>99</sup>*

<sup>98</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p.21.

<sup>99</sup> *Id*, p.182.

En effet, ce « respect » désigne l'effet que la loi morale produit sur la volonté, ce qui témoigne que la loi ne vient pas de l'extérieur, mais bien de la raison elle-même, en tant que pratique.

- **La loi morale, issue de la raison pratique**

Dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, (1793), Kant affirme que la loi morale est a priori, c'est-à-dire qu'elle ne dépend ni de l'expérience, ni de la tradition, ni d'une révélation religieuse, mais uniquement de la raison humaine. Il écrit : « *La loi morale [...] doit être regardée comme donnée par la raison pure elle-même.*<sup>100</sup> ». Cela signifie que la loi morale a son fondement dans la raison humaine et non dans Dieu ou dans les commandements religieux. Elle est universelle et nécessaire, c'est-à-dire valable pour tout être raisonnable.

- **La raison pratique et le mal radical**

En principe, Kant reconnaît dans l'être humain une disposition au mal, qu'il appelle le « mal radical », mais cette reconnaissance du mal n'annule pas le fait que l'homme est capable de se soumettre librement à la loi morale, grâce à sa raison pratique. Fort de ce constat, le philosophe des Lumières écrit : « *Le mal radical est une perversion du fondement de toutes les maximes, c'est-à-dire une corruption originelle de la volonté elle-même, qui incline à poser comme principe ce qui est mauvais.*<sup>101</sup> ». Autrement dit, même si l'homme est naturellement enclin à faire passer ses intérêts avant la loi morale, il a la capacité rationnelle de choisir autrement, et de se convertir moralement par un « changement de cœur » (réforme de ses maximes).

En plus, Emmanuel Kant soutient que la foi rationnelle doit découler de la raison pratique. À cet effet, la foi (au sens moral du terme, et non dogmatique) prolonge la raison pratique : c'est parce que l'homme veut accomplir le devoir moral qu'il est conduit à postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, non comme des objets de connaissance, mais comme condition apodictique à l'expérience morale. Pour le philosophe des Lumières :

*La raison pratique a besoin d'une foi rationnelle, c'est-à-dire, d'une croyance fondée non sur des preuves théoriques, mais sur la seule nécessité pratique, qui garantit l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme afin de réaliser la loi morale dans son entièreté.*<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> E. KANT, cité en *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit., p. 67

<sup>101</sup> *Id*, p. 192.

<sup>102</sup> *Id*, p. 308.

## II.2 Le postulat de Dieu comme nécessité

Dans sa philosophie pratique, Emmanuel Kant soutient que certaines idées, bien qu'indémontrables sur le plan théorique, s'imposent à la raison dès lors qu'elle se tourne vers l'agir moral. C'est dans ce contexte qu'apparaît la notion de « postulat », et en particulier celle de Dieu comme postulat de la raison pratique.

Il ne s'agit pas pour Kant de prouver l'existence de Dieu, mais de montrer qu'une telle idée est nécessaire pour rendre pensable la finalité morale du monde. Ainsi, si la loi morale nous enjoint d'agir comme si le bien devait triompher, cela suppose un ordre dans lequel le bonheur est proportionné à la vertu, un ordre qui, dans le monde visible, ne se vérifie pas spontanément. D'où la nécessité d'une instance suprême, garante de cette harmonie entre vertu et bonheur : Dieu

### II.2.a L'existence de Dieu : une démonstrabilité non théorique.

Chez Kant, l'idée selon laquelle l'existence de Dieu n'est pas démontrable théoriquement, est un point central dans sa pensée critique. Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant reprend cette thèse développée dans *La Critique de la raison pure* (1781/1787), mais en l'inscrivant dans une perspective plus explicitement morale. Il y montre que Dieu, loin d'être un objet de savoir théorique, doit être pensé comme postulat de la raison pratique, c'est-à-dire comme une exigence morale plutôt qu'une certitude théorique.

- **L'impossibilité d'une preuve théorique de l'existence de Dieu**

D'emblée, Kant commence par rejeter les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu : la preuve ontologique, la preuve cosmologique et la preuve physico-théologique. Dans son ouvrage qui est notre principale ressource d'investigation, (*La religion dans les limites de la simple raison* 1793), il n'entre pas en détail sur ces preuves, car ce travail avait déjà été fait dans *Le Critique de la raison pure* (1781/1787). Néanmoins, il en rappelle les limites. Dans la préface de la première édition (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), Kant écrit

*Toutes les tentatives pour démontrer théoriquement (c'est-à-dire à partir de concepts ou de l'expérience) l'existence d'un être suprême ont échoué et doivent nécessairement échouer. La raison humaine est incapable de dépasser les limites de l'expérience pour établir l'existence d'un être.*<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> *Id*, p.51.

En effet, cette idée rejoint la thèse selon laquelle Dieu ne peut être un objet de connaissance spéculative. Il n'appartient pas au monde de l'expérience possible (phénomène), mais au « *noumène* », qui est hors de notre portée théorique.

- **Le renversement : Dieu comme postulat moral**

De prime à bord, ce que Kant affirme dans son ouvrage, (*La religion dans les limites de la simple raison*), c'est que la croyance en Dieu prend sens uniquement dans la perspective morale. Dieu n'est pas démontrable, mais croire en Dieu est nécessaire pour penser la possibilité du bien suprême (le souverain bien). Le philosophe des Lumières peut d'ailleurs marteler à propos :

*La foi morale consiste dans la confiance que nous pouvons, en remplissant notre devoir, espérer parvenir au souverain bien, c'est-à-dire à l'accord de la vertu et du bonheur; ce qui suppose l'existence de Dieu comme être moralement législateur et garant de cet accord.*<sup>104</sup>

Cela illustre bien que, Dieu, pour Kant, est le garant moral d'un ordre dans lequel il est rationnel d'être vertueux.

- **La foi rationnelle comme substitut à la connaissance**

Sur cet aspect bien précis, Kant introduit ici la notion de « foi rationnelle » (*vernunftglaube*). Ce n'est ni une foi dogmatique (comme dans la religion positive), ni une connaissance scientifique. C'est une foi fondée sur la raison morale, sur la nécessité de penser Dieu pour que la moralité soit cohérente. Pour le natif de *Königsberg* :

*« La foi rationnelle n'est donc pas une connaissance, mais elle a un fondement subjectif suffisant dans la raison pratique. Elle ne démontre rien, mais elle exige que nous pensions l'existence de Dieu pour que la loi morale ait un sens ».*<sup>105</sup>

- **L'exemple du mal radical : Dieu comme garant du bien**

Sur ce point majeur, Kant explique que l'homme est naturellement porté vers le mal (ce qu'il appelle mal radical). Mais s'il doit pouvoir se moraliser, il doit espérer que cette moralisation est possible. Cette espérance s'enracine dans l'idée que, le monde a un sens moral, ce que Dieu rend possible. Il écrit fortement à propos :

---

<sup>104</sup> *Id*, p. 8.

<sup>105</sup> *Id*, pp.15-16.

« *L'homme est, par sa nature un être capable de bien mais enclin au mal. Or, pour que cette transformation soit possible, il faut croire que le monde est tel qu'un progrès moral a du sens*<sup>106</sup>. »

## **II. 2.b Dieu comme postulat de la raison pratique : nécessité d'un garant de l'accord entre vertu et bonheur**

Chez Kant, l'idée de « Dieu comme postulat de la raison pratique » répond à une nécessité morale : celle de garantir l'accord entre vertu et bonheur. Cela ne signifie pas que l'existence de Dieu puisse être démontrée théoriquement, mais qu'elle est nécessaire pour la raison pratique, c'est-à-dire pour la pensée et l'agir moral. C'est dans cette perspective que Kant développe l'idée de Dieu dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), mais aussi dans *La Critique de la raison pratique* (1788), dont il reprend certains fondements dans la religion.

- **Le postulat de Dieu : nécessité morale et non démonstration théorique**

Ici, Kant affirme que la raison pratique doit postuler l'existence de Dieu comme condition du « souverain bien » (le plus haut bien moralement désirable), c'est-à-dire l'union de la vertu et du bonheur. Dans notre ouvrage d'investigation (*La religion dans les limites de la simple raison*) Kant reprend cette idée abordée autrefois dans *la Critique de la raison pure*, notamment l'idée selon laquelle, « la raison pratique a besoin de l'idée de Dieu », il montre par là que le but final de la moralité suppose un monde dans lequel la vertu serait effectivement récompensée par le bonheur. Or dans le monde empirique, cet accord n'est ni garanti, ni observable. Il faut donc supposer un être suprême moralement juste qui assure cette coordination. L'esthète allemand écrit à cet effet : « *Le souverain bien n'est possible que sous la condition de l'existence de Dieu, et cette condition appartient donc inséparablement aux objets du vouloir moral*<sup>107</sup> ».

- **La moralité précède la religion : Dieu comme garant moral.**

D'emblée comme nous l'avons dit tout au long de ce chapitre, Kant rejette farouchement l'idée d'une religion fondée sur la crainte ou la soumission servile. La religion véritable d'après lui découle d'abord de la raison morale : la foi rationnelle est un prolongement de la moralité.

---

<sup>106</sup> *Id*, p. 34.

<sup>107</sup> *Id*, p. 60.

Ce que la raison pratique découvre, c'est qu'elle a besoin de croire en un Dieu juste, qui rend possible le règne moral, et autant que fin dernière. Le philosophe des Lumières écrit à cet égard :

« *La religion morale consiste dans la supposition nécessaire de l'existence Dieu comme condition de possibilité du souverain bien* ». <sup>108</sup> Et plus loin, Kant renchérit : « *La croyance morale consiste dans la supposition nécessaire de l'existence de Dieu comme condition de possibilité du souverain bien* ». <sup>109</sup>

### II.2.c Le religieux naît non d'une révélation mais d'une exigence morale interne

Sur cet aspect essentiel, Kant fait de l'autonomie morale le fondement premier du religieux. En effet, le philosophe allemand affirme d'emblée que la morale ne dépend ni d'un commandement divin extérieur, ni d'une révélation.

*Fondé sur le concept de l'homme, qui est celui d'un être libre et soumettant de lui-même à des lois inconditionnées, la morale n'a pas besoin de l'idée d'un être extérieur... Pour que l'homme connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'accomplisse* <sup>110</sup>.

Ainsi, la « morale » et la « religion » sont dissociées : la première est autonome (morale), la seconde (religion) est accessoire, explique Kant. Il ajoute à cet effet : « *Elle [la morale] n'a donc aucunement besoin de s'appuyer sur la religion, mais en vertu de la raison pure pratique, elle se suffit pleinement à elle-même* <sup>111</sup>. »

En outre, le religieux est pour Kant une médiation issue de la raison pratique. En effet, une fois la morale affirmée, Kant reconnaît cependant un rôle à la religion, non pas comme origine mais comme issue de l'exigence morale. Il déclare à cet effet : « *La religion, pour qui tous nos devoirs sont en même temps des ordres divins, nous oblige à nous regarder comme soumis à une loi commune* ». <sup>112</sup> Il ajoute : « *La vraie religion n'est pas de connaître ou de professer ce que Dieu fait, mais d'accomplir ce que nous devons faire pour nous rendre digne* <sup>113</sup> »

S'agissant de la révélation, Kant appréhende celle-ci comme un accessoire historique, non essentiel. À cet effet, le philosophe allemand maintient mordicus l'idée selon laquelle la révélation historique, les miracles, les dogmes, ne sont que des médiations : « *Par révélation*

---

<sup>108</sup> *Id*, p.161.

<sup>109</sup> *Id*, p. 67.

<sup>110</sup> *Id*, pp. 1-2.

<sup>111</sup> *Id*, p. 17.

<sup>112</sup> *Id*, p. 18.

<sup>113</sup> *Id*, p. 155.

*pure et simple, il ne peut pas y avoir de religion, et toute adoration de Dieu serait donc une idolâtrie<sup>114</sup>»*

En abordant un schéma clair de l'exigence morale à la religion, Kant distingue quatre étapes du développement :

- **La loi morale** est immédiatement en nous, universelle, indépendante de toute révélation.
- **Les rites, les cultes, prières ne sont que des aides pratiques** : pas nécessaires à la moralité, mais servant à renforcer l'intention morale.
- **L'idée de Dieu** : un postulat pratique nécessaire (faciliter l'idée du souverain bien), non théorie prouvée.
- **La religion** se dessine comme loi commune incarnée, donnant sa dimension collective.

### **III. LA CRITIQUE DE LA RELIGION POSITIVE ET LA DÉFENSE D'UNE ÉGLISE ÉTHIQUE.**

L'originalité de Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison* réside dans son entreprise de rationalisation du religieux, qui le conduit à distinguer radicalement entre la religion positive, c'est-à-dire historiquement révélée, instituée, codifiée, et la religion rationnelle, issue de la raison pratique. La religion positive, pour Kant n'est pas illégitime en soi : elle peut servir de « véhicule » à la moralité, en rendant sensible ce qui, en dernière instance, relève de la loi morale. Mais elle devient problématique dès lors qu'elle prétend s'imposer supérieure à la raison, où lorsqu'elle donne naissance à des dogmes, des cultes extérieurs et des institutions qui détournent l'homme de sa vocation morale.

#### **III.1 La critique de la religion positive comme religion historique et institutionnelle.**

Dans les parties précédentes de notre travail, nous avons pris la peine de relever l'opposition farouche que Kant établie entre la religion rationnelle et celle dite positive, c'est-à-dire celle qui repose sur des textes révélés, des dogmes et une institution ecclésiastique. Pour le philosophe allemand, toute religion qui se fonde sur une révélation historique donnée est par nature, sujette à la contingence, au particularisme culturel et au pouvoir hiérarchique. Il lui reproche de détourner l'attention de la véritable fin morale de la religion, qui est la transformation intérieure de l'homme en un être moral. Ainsi, la religion positive est critiquée

---

<sup>114</sup> *Id*, p.154.

non parce qu'elle serait fausse ou inutile, mais parce qu'elle risque de masquer ou de dénaturer l'essence même de la religion, qui est d'ordre éthique.

De prime abord, Kant définit la religion positive comme étant une religion historique et contingente, non universelle. En effet, pour le natif de *Königsberg*, les religions fondées sur la révélation ne peuvent pas prétendre à l'universalité, car elles s'enracinent dans des événements historiques particuliers, transmis par une tradition humaine faillible, il écrit à propos :

*« Toute religion historique repose sur une révélation contingente (qui a eu lieu à un moment et en un lieu déterminé), et ne peut par conséquent être universelle<sup>115</sup>. »*

En outre, Kant pense que la religion positive peut corrompre la morale en mettant l'accent sur les formes extérieures. En effet, le philosophe des Lumières critique violemment le ritualisme et l'observance formelle, qui sont souvent au centre des religions institutionnelles. Cela détourne l'homme de l'essentiel : la pureté morale et de l'attention. Pour l'auteur des *Critiques* :

*La véritable religion est la disposition à connaître tous nos devoirs comme commandements divins [...] ce n'est pas ce que Dieu fait pour l'homme, mais ce que l'homme doit faire pour rendre digne de Dieu qui constitue l'essence de la religion<sup>116</sup>.*

Enfin, Kant pense que l'institution ecclésiastique est une forme de pouvoir incompatible avec la liberté morale. En effet, le philosophe allemand est particulièrement critique envers l'église en tant qu'institution, qu'il appelle « Église visible » (*dire Sichtbare Kircher*). Il la soupçonne de vouloir imposer un pouvoir temporel sous couvert de spiritualité. Il écrit à propos :

*« L'Église visible ne doit être que le véhicule provisoire de la diffusion de la religion morale, mais elle ne doit jamais se prendre elle-même pour la religion<sup>117</sup>. »*

### **III.2 L'exigence d'une religion rationnelle fondée sur la moralité.**

Dans son ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Emmanuel Kant rompt avec l'idée traditionnelle selon laquelle « la religion tirerait son origine d'une révélation surnaturelle ou d'un dogme institué ». Au contraire, il défend l'idée que la

---

<sup>115</sup> *Id*, p.119.

<sup>116</sup> *Id*, p. 61.

<sup>117</sup> *Id*, p. 195.

religion véritable naît de la « raison pratique » elle-même, c'est-à-dire de l'exigence morale qui habite tout être humain. Dès lors, la religion n'est pas un préalable à la moralité mais son prolongement, sa « réalisation » symbolique. Loin de réduire la religion à une foi révélée, Kant entend la réinscrire dans les limites de la raison, en la fondant sur l'autonomie du sujet moral. Une telle conception de la religion bouleverse les rapports entre morale, foi et institution religieuse : elle invite à penser une « religion rationnelle » qui n'est autre que la moralité elle-même envisagée comme culte.

Sur ce point précis, Kant conçoit la morale comme condition de possibilité de la religion. En effet, pour Kant, la loi morale, ce « fait de la raison », suffit à fonder la religion, sans recours à la révélation. C'est parce que l'homme est moralement responsable qu'il en vient à éprouver le besoin d'une religion rationnelle. Cette dernière n'a pas pour fonction de produire la morale mais d'en accompagner l'accomplissement. Kant écrit : « *Toute religion suppose nécessairement la croyance que l'on peut plaire à Dieu seulement par l'observation de ses devoirs*<sup>118</sup>. » Cette phrase en effet, est essentielle : elle indique que ce qui est premier, ce n'est pas Dieu, ni un contenu révélé, mais le devoir moral. C'est uniquement parce que l'homme moral veut bien faire qu'il est enclin à croire qu'il y'a un Dieu juste, garant de l'accord entre vertu et bonheur. La religion est donc secondaire par rapport à la morale.

En plus, Kant fait de la religion une reconnaissance du devoir moral en tant que divin. En effet, le philosophe allemand insiste sur le fait que la religion rationnelle consiste à considérer le devoir comme un commandement divin, non dans un sens révélé, mais dans un sens symbolique et moral. Il affirme : « *La religion est la reconnaissance de nos devoirs comme des commandements divins*<sup>119</sup>. » Ici, Kant ne dit pas que Dieu commande effectivement ces devoirs (comme dans un texte sacré), mais que nous devons agir comme si le devoir était la voix même de Dieu. Cela revient à donner une dimension sacrée à la loi morale elle-même, sans la faire dépendre d'un dogme. C'est une manière pour la raison de se représenter moralement ce qu'est la divinité : non une puissance extérieure, mais la personnification de la loi morale.

### **III.3 La défense d'une Église éthique : communauté morale des croyants rationnels**

Dans *La religion dans les simples limites de la raison*, (1793), Emmanuel Kant cherche d'emblée à repenser la religion indépendamment de toute révélation dogmatique. Il propose

---

<sup>118</sup> *Id*, p. 75.

<sup>119</sup> *Id*, p. 59.

une « religion rationnelle » qui s'ancre dans la moralité, c'est-à-dire dans la raison pratique autonome. À ce titre, il s'oppose à l'idée d'une Église fondée sur l'autorité, la tradition ou les miracles, pourtant, il ne rejette pas toute forme d'institution : il défend la légitimité d'une « Église éthique », c'est-à-dire une communauté librement organisée autour de la loi morale. Cette Église éthique n'est donc pas fondée sur des croyances surnaturelles, mais sur l'exigence morale commune à tous les hommes raisonnables. Kant y voit une communauté de croyants rationnels, unis non par un culte extérieur, mais par la volonté de progresser au-delà du ritualisme religieux pour établir une véritable communauté éthique de destination finale de l'humanité.

En effet, Kant distingue explicitement L'Église visible, historique, enracinée dans des pratiques extérieures et des dogmes, de L'Église éthique, idéale, fondée sur la raison morale. L'Église visible est sujette à la corruption, car elle repose sur des éléments contingents et souvent hétérogènes à la moralité : *« Toute Église qui ne renferme que des croyances historiques (...) mais ne fait point de la pure religion morale le fondement de la constitution de L'Église, ne saurait être appelée Église éthique<sup>120</sup>. »* L'Église historique risque ainsi de devenir un pouvoir temporel, un empire dogmatique, un service d'intérêts extérieurs à la loi morale. Contre cela, Kant appelle à une constitution purement morale de l'Église, dont le seul fondement légitime est la raison.

Parvenu au terme de ce chapitre, il nous revient de constater avec force, qu'Emmanuel Kant établit de manière décisive le rôle central de la raison dans l'évaluation de la validité de toute prétention religieuse. Il montre que la religion véritable ne peut être fondée sur des dogmes révélés ou sur des institutions extérieures, mais uniquement sur la moralité, c'est-à-dire sur la loi morale intérieure que la raison fait connaître à chaque être humain. Ainsi, ce n'est pas la religion qui fonde la moralité, mais bien la moralité, comprise comme la législation autonome de la raison pratique, qui donne à la religion sa légitimité et sa nécessité. Kant oppose par là, la « religion historique », liée à des textes et des rites particuliers, à la « religion rationnelle », universelle et accessible à tout homme doué de raison. La religion ne peut avoir de valeur qu'en tant qu'elle exprime symboliquement les exigences de la loi morale et qu'elle favorise le progrès du bien dans le cœur humain. C'est donc à partir de la raison et non de l'autorité ou de la tradition, que doit être jugée la vérité de toute croyance religieuse. Kant ouvre ainsi la voie à une conception éthique et critique de la religion, libérée du dogmatisme et centrée sur l'autonomie morale du sujet.

---

<sup>120</sup> *Id.*, p.134.



## CHAPITRE V : LA FOI COMME PROLONGEMENT MORAL DE LA RAISON

L'entreprise critique de Kant vise à délimiter rigoureusement les domaines du savoir, de l'agir et du croire. Si la raison théorique ne peut démontrer ni l'existence de Dieu, ni l'immortalité de l'âme, elle ouvre néanmoins un espace pour une foi rationnelle fondée sur les exigences de la raison pratique. Dès lors, la foi n'est pas pour Kant une concession à l'irrationnel, mais au contraire un prolongement nécessaire de la raison, lorsque celle-ci rencontre les limites du savoir et les exigences du devoir moral. Ainsi, dans *La Critique de la raison pratique* (1788), et surtout dans *La religion dans les limites de la simple raison*, (1793), Kant défend une conception rigoureuse de la foi, non comme postulat moral : c'est parce que l'homme doit agir moralement qu'il est en droit de supposer les conditions de possibilité du bien suprême, Dieu, la liberté, l'immortalité. La foi n'est donc pas un savoir, mais elle n'est pas pour autant arbitraire : elle est raisonnable, car enracinée dans l'autonomie de la raison pratique. Ce renversement du rapport traditionnel entre foi et raison constitue l'un des apports majeurs de la pensée kantienne. Là où la métaphysique dogmatique prétendait prouver l'existence de Dieu par la seule spéculation, Kant rappelle que toute connaissance authentique doit se limiter aux phénomènes. Cependant, cette critique du savoir n'implique pas une négation du religieux : elle en redéfinit les fondements. La foi véritable, selon Kant ne repose pas sur des dogmes révélés ni sur des miracles, mais sur la loi morale elle-même, qui parle en chacun de nous comme un fait de raison. En ce sens, la religion devient pour le philosophe non pas un corpus théologique, mais une attitude pratique, fondée sur la conscience du devoir. C'est pourquoi la foi kantienne est inséparable de la moralité : croire, ce n'est pas savoir, mais c'est espérer rationnellement, à partir de ce que la raison pratique exige pour que le bien moral soit pensable comme réalisable. Dans cette perspective, la foi est moins un contenu doctrinal qu'un acte rationnel de confiance dans l'ordre moral du monde, soutenu par l'idée d'un Dieu législateur éthique. Ainsi, loin d'opposer foi et raison, Kant les articule dans une logique de complémentarité où la foi prolonge la raison au-delà de ses limites théoriques, tout en restant fidèle à son exigence d'universalité et d'autonomie. Il écrit à cet effet :

*Comme la raison spéculative ne peut rien affirmer au sujet de l'existence de cet objet suprasensible [Dieu], mais qu'elle ne peut pas non plus le rejeter, il reste à la raison pratique de le supposer en tant que condition*

*nécessaire de l'usage moral de notre raison pratique, qui complète ainsi ce que la raison théorique laisse indéterminé*<sup>121</sup>

## **I. L'ÉCHEC DE LA RAISON PRATIQUE À PROUVER DIEU : LA FOI COMME ACTE PRATIQUE**

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Emmanuel Kant aborde la question de la relation entre raison humaine et la notion de Dieu, en le remplaçant dans une perspective rationnelle et morale. L'une des articulations les plus importantes de cette réflexion réside dans l'échec de la raison théorique à prouver l'existence de Dieu. Pour le philosophe allemand, la raison humaine, bien que capable de poser des questions métaphysiques sur le divin, ne peut fournir une preuve définitive de l'existence de Dieu. Cet échec ne mène cependant pas à une négation de la possibilité de Dieu, mais plutôt à la nécessité d'une foi pratique, c'est-à-dire une foi qui se fonde sur les exigences morales et éthiques de la raison. L'idée centrale est donc que, même si la raison théorique échoue à prouver l'existence de Dieu, la foi en Dieu, entant que principe moral, reste un acte pratique nécessaire à la moralité.

### **I.1 L'échec de la raison théorique à prouver Dieu**

D'emblée, Kant commence par affirmer que la raison humaine, lorsqu'elle est utilisée dans sa dimension théorique, n'est pas en mesure de démontrer l'existence de Dieu de manière certaine. Cette affirmation repose sur la distinction fondamentale entre la raison pratique et la raison théorique. La raison théorique cherche à établir des vérités métaphysiques, mais elle se trouve limitée par ses propres structures. En effet, la question de Dieu, selon Kant relève du domaine des idées régulatrices de la raison pure, et non d'un objet dont l'existence pourrait être prouvée empiriquement. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant écrit :

*La raison pure ne peut pas, par elle-même, fournir une preuve de l'existence de Dieu, car elle n'a pas de possibilité d'expérience sensible qui lui permette de soutenir cette affirmation. Ainsi, elle ne peut rien affirmer en dehors de ce qui est possible à l'expérience*<sup>122</sup>.

Ici, Kant indique clairement que la raison théorique ne peut fonder une connaissance certaine de Dieu. Les preuves théologiques classiques comme les arguments cosmologique ou théologique échouent, car elles partent de concepts qui ne sont pas validés par l'expérience sensible. Pour le natif de *Königsberg*, toute tentative de prouver l'existence de Dieu à partir de l'expérience ou des concepts théoriques échoue dans la mesure où Dieu est un objet

---

<sup>121</sup> *Id.*, p. 157.

<sup>122</sup> *Id.*, p. 89.

métaphysique, inaccessible à l'expérience sensible. D'après lui, la raison spéculative ne peut ni démontrer l'existence de Dieu, ni fonder une connaissance certaine à son sujet. Cette impuissance est au cœur de *La religion dans les limites de la simple raison*, dans la continuité de *La Raison Pure*. Ce constat constitue la condition même d'une foi morale, si Dieu ne peut être prouvé, c'est qu'il doit être postulé par la raison pratique à partir du besoin moral, c'est la raison pour laquelle Kant pense que la religion rationnelle n'est pas une connaissance de Dieu, mais une exigence de la moralité. En effet, Kant rappelle dès l'introduction de l'ouvrage que l'homme ne peut pas parvenir à Dieu par une connaissance spéculative :

*Il est impossible à la raison humaine de s'élever à une connaissance directe de Dieu : elle ne saurait dépasser les bornes de l'expérience possible, (...) la raison spéculative ne peut ni affirmer ni infirmer l'existence de Dieu, de la liberté ou de l'immortalité, elle doit se borner au champ des phénomènes, en revanche, la raison pratique nous impose ces postulats : Dieu, liberté, immortalité comme nécessaire.*<sup>123</sup>

Autrement dit, la raison théorique est enfermée dans les limites du monde phénoménal, c'est-à-dire du monde tel qu'il nous apparaît. Or Dieu, s'il existe, appartient nécessairement au noumène, au-delà de toute expérience. Il est donc hors de portée de la démonstration rationnelle.

Pour poursuivre son analyse, l'auteur *des Critiques* évoque l'idée du renversement copernicien de la religion. En effet, Kant critique implicitement les prétentions métaphysiques de la théologie dogmatique qui voudrait partir de Dieu pour fonder la morale. Pour le philosophe allemand, il ne s'agit pas de partir de Dieu pour justifier la morale, mais de partir de la moralité pour rendre pensable Dieu. L'idée même de Dieu n'est pas donnée d'après l'auteur, comme objet de savoir, mais comme postulat de la raison pratique : Kant reformule ici ce qu'il avait déjà développé dans la *Critique de la raison pure* (1788) : Dieu est une idée pratique nécessaire, non une connaissance théorique. C'est la raison pour laquelle il écrit :

*La croyance en un Dieu et en une autre vie est donc fondée sur la nécessité morale, non sur les lois de la nature (principes théorétiques) c'est-à-dire sur la supposition d'une fin nécessaire qui est donnée a priori et inséparablement liée à la loi morale. On ne doit pas dire : Il y'a un Dieu, donc il faut être vertueux. Mais : il faut être vertueux, Donc il doit y avoir un Dieu*<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> *Id*, p. 35.

<sup>124</sup> *Id*, p. 66

En outre, comme nous l'avons martelé lors des chapitres précédents, Kant adresse une critique acerbe aux preuves traditionnelles concernant l'existence de Dieu car celles-ci sont à caractère insuffisant rationnellement parlant. Il écrit à propos : « *Les représentations de Dieu, du monde et de l'homme, qui devaient en leur unité rendre possible une théologie, ne peuvent jamais être données à partir des concepts de raison spéculative*<sup>125</sup> ».

Dans le même ordre d'idée, l'auteur des *Critiques* ajoute :

*On doit d'autant moins s'étonner dans une critique de la raison pure, même en ce qui concerne l'objet suprême de cette raison, à savoir Dieu, il n'est question que de ce qui dans les idées de Dieu, du monde et de l'homme peut être connu a priori par la seule raison ne peut pas connaître. Car les représentations de Dieu, du monde et de l'homme qui devaient en leur unité rendre possible une théologie, ne peuvent jamais être données à partir des concepts de la raison spéculative*<sup>126</sup>

Ici, Kant affirme que la raison spéculative, c'est-à-dire la raison théorique, qui vise à connaître les objets est incapable de fonder une théologie rationnelle. Pourquoi ? Parce que Dieu, le monde (entant que totalité) et l'âme humaine ne sont pas des objets d'expérience possible. On ne peut donc pas en avoir des « concepts déterminés » à partir de la seule raison. Pour lui, la raison théorique peut poser l'idée de Dieu, mais non prouver l'existence. Les preuves traditionnelles ont donc toutes échoués à démontrer objectivement l'existence de Dieu. Ainsi, les trois idées de la raison pratique (Dieu, le monde comme totalité et l'âme) n'ont qu'une fonction régulatrice, non constitutive : elles orientent notre pensée, mais ne peuvent rien nous apprendre sur le réel.

## **I.2 La foi comme acte pratique**

D'emblée, l'échec de la raison théorique ne conduit pas Kant à une position athée. Loin de là, il soutient que l'existence de Dieu ne doit pas être abordée du point de vue de la connaissance théorique, mais sous l'angle de la raison pratique, qui est liée à l'éthique et à la moralité. La foi en Dieu, selon Kant devient alors un acte pratique, une nécessité morale pour guider les actions humaines. Il affirme :

*La foi en Dieu, entant qu'être moral n'est pas une question d'une preuve rationnelle mais d'un engagement moral, ce n'est pas la connaissance d'une exigence théorique mais l'adhésion à un principe qui soutient la moralité. On peut assurément reconnaître, dans une croyance pratique,*

---

<sup>125</sup> *Id.*, p. 55.

<sup>126</sup> *Ibid.*

*un effet incertain, par exemple l'espoir que le prix me reviendra où la crainte de réprobation, mais à ce propos, je ne dois pas prétendre à une reconnaissance théorique, mais seulement à un engagement moral, reposant sur un principe pratique.*<sup>127</sup>

Ici, Kant explique que la foi en Dieu, entant que principe moral est un acte libre et pratique. Elle s'appuie sur la nécessité de croire en un être suprême pour fonder la moralité et le sens du devoir. Le postulat de l'existence de Dieu, selon lui, est indispensable pour la réalisation d'un idéal moral, car il garantit la justice ultime, notamment en ce qui concerne la récompense de la vertu et la punition du vice. Dans cette perspective, la foi en Dieu devient une condition préalable à l'action morale. En effet, la moralité ne peut être réalisée que si l'on suppose l'existence d'un principe divin qui veille à l'accomplissement du bien moral, même au-delà de cette vie. Kant précise :

*Il n'est pas question ici de savoir si l'existence de Dieu peut être prouvée, mais d'admettre qu'elle est un postulat moral, c'est-à-dire une condition indispensable à la possibilité de la moralité*<sup>128</sup>

Il ajoute : « *La croyance en un Dieu et en une vie future est donc un produit de la raison, entant que pratique, c'est-à-dire de la volonté déterminée par des lois morales. Elle n'est donc pas une conviction théorique, mais une foi morale* ». <sup>129</sup>

Pour le philosophe allemand, la foi morale consiste à admettre l'existence de Dieu et d'une vie future comme des conditions nécessaires à la possibilité du plus grand bien moral. En ce sens, la foi devient une exigence pratique qui soutient le principe moral fondamental : agir selon le devoir, indépendamment des conséquences immédiates.

Aussi, Kant va plus loin en affirmant que la foi en Dieu, loin d'être un acte isolé est le fondement d'une communauté morale, une « Église » morale. Cette communauté est constituée de croyants qui partagent la conviction que la moralité exige la croyance en un principe divin, garant de la justice morale universelle, d'où l'implication de la foi pratique pour une communauté morale. Fort de cette constatation, le philosophe allemand écrit :

*La foi religieuse, entendue comme foi pratique, ne se limite pas à un acte individuel, mais crée la communauté morale des croyants, qui sont unis*

---

<sup>127</sup> *Id.*, p.145.

<sup>128</sup> *Id.*, p.71.

<sup>129</sup> *Ibid.*

*par leur engagement envers la moralité pure, indépendamment des doctrines dogmatiques.*<sup>130</sup>

Cette « Église » « éthique », ne repose donc pas sur des rituels extérieurs ou des croyances dogmatiques, mais envers la vertu et la justice. La croyance en Dieu moral devient ainsi une condition de possibilité pour la formation d'une communauté morale fondée sur la raison.

En somme, l'articulation kantienne selon laquelle la raison théorique échoue à prouver l'existence de Dieu, mais que la foi en Dieu reste une exigence morale présente une vision originale et pragmatique de la religion. Kant ne nie pas la possibilité de Dieu, mais il situe sa validation non pas dans le domaine de la connaissance théorique, mais celui de la moralité. La foi en Dieu, loin d'être une question de vérité théorique, devient un impératif pratique, une condition apodictique à la moralité humaine. Elle fonde une « Église morale » qui n'est ni institutionnelle ni dogmatique, mais qui repose sur la communauté des croyants unis par un engagement commun envers le bien moral.

### **I.3 Les postulats de la raison pratique : Dieu, la liberté et l'immortalité**

Dans la pensée kantienne, la raison pratique, c'est-à-dire la raison qui prescrit ce que nous devons faire moralement se heurte à des limites analogues à celles rencontrées par la raison théorique. Si la raison spéculative échoue à prouver l'existence de Dieu, la liberté ou l'immortalité de l'âme, la raison pratique exige néanmoins que nous les postulions. Ces trois idées, que Kant appelle les « postulats de la raison pratique », ne sont pas démontrables mais nécessaires à la moralité. La liberté est la condition de possibilité du devoir moral, Dieu est requis comme garant de l'accord entre vertu et bonheur et l'immortalité de l'âme comme condition de la progression morale vers la sainteté. Ces trois postulats trouvent un écho profond dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), œuvre où Kant approfondit l'idée que la foi religieuse ne relève pas de la connaissance mais d'une exigence morale rationnelle. C'est donc à partir de la raison pratique que Dieu, l'âme et la liberté peuvent être admise non comme objets de savoir, mais comme conditions nécessaires de l'agir moral.

---

<sup>130</sup>*Id.*, p.203.

### I.3.a Liberté : condition de possibilité de la loi morale

La liberté est le premier postulat et le fondement de toute moralité. Pour Kant, nous ne pouvons-nous reconnaître comme des êtres moraux que si nous sommes libres, c'est-à-dire capable de nous déterminer selon la loi morale. Il écrit à propos :

*L'homme doit être libre aussi bien pour le mal que pour le bien. Il ne serait pas un être moral, si ce n'était pas à la fois comme homme mauvais et comme homme moralement mauvais et comme homme moralement bon, qu'il était libre*<sup>131</sup>

Dans le même ordre d'idée, il poursuit :

*La troisième difficulté, et la plus grande en apparence, celle qui, même après que l'homme est entré dans la bonne voie, ne le représente pas moins, dans le jugement de toute sa vie, comme répréhensible devant une justice divine, est la difficulté suivante. Peu importe que l'homme ait adopté une bonne intention et qu'il continue régulièrement (beharrlich) à y conformer sa conduite, il a commencé par le mal et c'est là une dette qu'il ne lui est plus possible d'éteindre. En supposant qu'après sa conversion il ne fasse plus de dettes nouvelles, cela ne m'autorise pas à croire qu'il s'est ainsi libéré des anciens*<sup>132</sup>

Cette liberté n'est pas selon Kant, donnée empiriquement, elle est postulée pour que le devoir ait un sens. Elle est ce qui rend possible l'idée même de responsabilité et de conversion morale. C'est pourquoi Kant précise plus loin :

*Le mal ne peut être imputé à l'homme que comme être libre. Il doit donc consister en ce que l'homme lui-même fait de lui-même un mauvais être car, d'après ce qui précède, nous n'avons pas le droit d'admettre qu'il puisse être mauvais originellement (par création), ni mauvais comme une nature (comme s'il le devenait en quelque sorte par un effet naturel), il ne peut donc être mauvais que par un usage de sa liberté au détriment de la loi morale*<sup>133</sup>

Ici, Kant évoque l'idée du mal radical, en précisant qu'il ne s'agit pas d'un mal ontologique ou d'une déficience naturelle, mais d'une disposition morale mauvaise, choisie librement. Le mal est ainsi imputable, c'est-à-dire que l'homme est responsable, précisément parce qu'il est libre. Ainsi, la liberté est non seulement présupposée par la loi morale, mais

---

<sup>131</sup>*Id.*, p. 67.

<sup>132</sup>*Id.*, pp. 67-68.

<sup>133</sup>*Id.*, p. 51.

également indispensable à toute réforme intérieure, ce que Kant appelle la « révolution du cœur<sup>134</sup>». Sans liberté, il n'y aurait pas de moralité mais un simple mécanisme.

### I.3.b L'immortalité de l'âme : la condition de la progression morale

L'homme ne saurait atteindre la perfection morale (la sainteté) dans le temps fini d'une existence humaine. La loi morale exige pourtant une progression constante vers cet idéal. D'où la nécessité de postuler l'immortalité de l'âme, non comme un fait, mais comme une exigence rationnelle pour que cette progression soit pensable, fort de cette assurance, le philosophe allemand écrit :

*La sainteté (Sanctitas), dans laquelle seule la coïncidence parfaite reste la volonté et la loi est possible, est un idéal pratique donné a priori, entant que tel, constitue la mesure du degré moral de toutes les actions, bien qu'une réalisation complète de cette idée ne puisse être atteint dans aucune expérience possible (dans aucune durée de vie d'un être raisonnable). Le caractère moral d'un homme ne peut donc jamais être saint, bien qu'il puisse être bon (dans son genre) où mauvais<sup>135</sup>*

Ainsi, Kant établit ici, une distinction centrale entre la sainteté comme idéal moral absolu (inatteignable empiriquement), et la bonté morale relative que peut viser un être humain. Il s'agit d'un idéal régulateur (Dieu, la liberté, l'immortalité), qui, bien qu'inaccessibles dans l'expérience, guident l'action morale. Ce passage est fondamental pour comprendre pourquoi Kant postule plus loin l'immortalité de l'âme : parce qu'une telle progression morale vers la sainteté ne peut s'achever dans les limites d'une vie finie, c'est pourquoi il faut une vie morale qui se trouve indéfiniment, au-delà de la vie empirique, et au philosophe des Lumières de renchérir :

*Mais un tel changement de cœur, une nouvelle disposition fondamentale (un principe de vie orienté vers le bien en général), ne peut être qu'un progrès vers le mieux, qui doit se poursuivre à l'infini. C'est seulement à cette condition que l'on peut parler d'un changement fondamental de l'homme, car ce progrès devait un jour être interrompu et l'homme alors resté dans cet état, il retomberait sous l'influence du principe mauvais. La moralité exige donc (selon le principe de la raison purement pratique) que nous devons nous efforcer de progresser sans cesse vers le mieux. Or cela ne peut se produire que dans la durée illimitée de l'existence et de la personnalité du même être rationnel (identique à lui-même). La raison*

---

<sup>134</sup>*Id.*, p. 108.

<sup>135</sup>*Id.*, p. 62.

*pratique postule donc l'immortalité de l'âme comme condition subjective de la possibilité morale d'une telle tâche qui est imposée à tout homme*<sup>136</sup>

En somme, ce postulat ne signifie pas que l'âme est immortelle au sens métaphysique, mais que la moralité a besoin de cette idée pour demeurer cohérente.

### **I.3.c Dieu : le garant d'un accord vertueux**

Le troisième postulat est celui de l'existence de Dieu. Pour le philosophe allemand, la moralité ne nous promet pas le bonheur, mais elle fait naître l'exigence que dans un monde moral ordonné, la vertu soit finalement récompensée. Dieu est dès lors postulé comme l'auteur d'un monde moral dans lequel il y aurait harmonie entre devoir accompli et félicité méritée. Kant écrit :

*La foi religieuse ne naît pas d'abord hors de la morale, c'est l'obligation même, entant qu'elle est reconnue, qui incline la raison à postuler un législateur suprême, ce jugement, loin d'être condition préalable, en est une conséquence : la foi en un Dieu moralement législateur est donc une conséquence de l'obligation même, et non une condition préalable*<sup>137</sup>

Et plus loin, dans la section doctrinale, le philosophe allemand souligne :

*Nous ne pouvons assurément espérer participer à la facilité dans un monde qui serait le royaume de Dieu qu'à la condition de nous mettre d'abord en état de la mériter. Autrement dit, l'espoir de la félicité dans un monde qui soit le royaume de Dieu n'est permis qu'à la condition de chercher d'abord à se rendre digne*<sup>138</sup>

Cela voudrait dire que pour Kant, ce n'est pas la croyance en Dieu qui fonde la morale, mais l'exigence morale qui conduit à postuler Dieu comme garant de la réalisation finale du souverain bien :

*Si l'homme ne peut réaliser lui-même cette harmonie du mérite moral et du bonheur, il faut admettre un être moral tout puissant comme auteur de ce souverain bien, car le souverain bien est cette union de la vertu et du bonheur, et nous ne pouvons espérer un tel accord que si un être suprême, moralement parfait est l'auteur*<sup>139</sup>

Ainsi, Dieu est la condition morale de ce sens et de finalité dans l'agir humain. C'est ce que Kant nomme foi rationnelle, foi pratique, il conclut en ces termes : « *Ce n'est donc que par moralité que nous pouvons arriver à une foi religieuse, et c'est là une foi de la raison pure*<sup>140</sup> »

---

<sup>136</sup>*Id.*, pp.76-77.

<sup>137</sup>*Id.*, p.135.

<sup>138</sup>*Id.*, p.136.

<sup>139</sup>*Id.*, p. 92.

<sup>140</sup>*Id.*, p.141.

Somme toute, les trois postulats de la raison pratique : liberté, immortalité de l'âme, existence de Dieu, ne relèvent pas du savoir théorique, mais de l'exigence morale. Ils ne sont pas objets de connaissance mais conditions nécessaires de l'agir moral rationnel. La liberté fonde la possibilité du devoir., l'immortalité rend pensable l'effort infini vers le bien, Dieu garantit l'accord entre vertu et bonheur. *La religion dans les limites de la simple raison* donne à cette structure une formulation décisive : la religion ne vient pas fonder la morale, c'est la morale elle-même qui appelle une foi rationnelle. En cela, Kant réforme le lien entre religion et raison, en faisant de la raison pratique le seul véritable fondement de la croyance.

## II. LA FOI RATIONNELLE : NI FANATISME, NI SCEPTICISME

Comme nous l'avons évoqué tout au long de notre analyse, chez Kant, la raison humaine dans son usage théorique, ne peut démontrer ni l'exigence, ni l'existence de Dieu encore moins. C'est donc dans le domaine de la raison pratique, c'est-à-dire dans la morale, que la question de Dieu devient pensable, légitime, et même nécessaire. Or cette croyance pratique ne doit ni sombrer dans le fanatisme dogmatique, où la foi s'émanciperait de toute orientation morale transcendante. C'est pourquoi Kant élabore le concept de « foi rationnelle », définie comme une croyance fondée sur les besoins de la foi morale non sur des spéculations métaphysiques. Cette foi rationnelle est donc un juste milieu entre deux écueils : le fanatisme, où la foi devient aveugle, et le scepticisme, où la raison se rend elle-même stérile. C'est cette position équilibrée que Kant défend avec rigueur.

### II.1 Le fanatisme : un excès d'enthousiasme détaché de la raison

Pour Kant, le fanatisme religieux représente un excès de foi, détaché de toute critique rationnelle. Il est le fruit d'une illusion qui substitue à l'exigence morale une expérience mystique ou une prétendue révélation immédiate, sans médiation rationnelle, ni exigence éthique :

*Le fanatisme (enthousiasme religieux) est [...] une foi fondée sur la prétention d'une expérience immédiate du divin, où l'homme croit percevoir des signes, des visions, où une communication directe avec Dieu. Ce genre de foi n'a plus rien avoir avec la moralité<sup>141</sup>*

Kant rejette catégoriquement ce type de foi, qu'il qualifie de pathologique. En effet, d'après lui, le danger est qu'une telle foi déconnectée de la loi morale se substitue à l'obligation intérieure, et conduise à une illusion destructive de toute autonomie morale :

---

<sup>141</sup>*Id*, p.195.

*Une foi dont on ne peut rendre compte, et à laquelle on se livre pourtant, sans aucun critère rationnel, n'est qu'un pur fanatisme, c'est-à-dire un principe subjectif de l'usage illusoire de la raison, qui confond l'objet du pur sentiment intérieur avec une réalité suprasensible*<sup>142</sup>

Ici, le fanatique croit plaire à Dieu en accomplissant des rites ou des pratiques extérieurs, sans transformation intérieure ni exigence morale. Ce que Kant appelle de manière critique la « Pseudo-religion », s'enracine dans cette dérive. Le philosophe allemand conclut en ces termes : « *Une religion fondée uniquement sur des pratiques cultuelles extérieures, ou sur les dogmes incompréhensibles, sans lien avec la moralité, est une pseudo-religion : elle engendre un fanatisme qui dispense de la réforme du cœur* ». <sup>143</sup>

## **II.2 Le scepticisme : une défiance excessive envers la raison pratique**

À l'opposé, le scepticisme représente un excès inverse : une prudence paralysante qui refuse à la raison toute capacité de juger du suprasensible, même dans le cadre pratique. Si le fanatique prétend trop savoir, le sceptique refuse de croire quoi que ce soit, y compris ce que la moralité exige de postuler. Kant met en garde contre cette tentation de renoncer à toute croyance sous prétexte qu'elle ne peut être prouvée : « *Si l'homme n'ose pas croire à la possibilité du bien en lui, il s'effondre dans une indifférence morale, voire dans le cynisme. Or, une telle incrédulité pratique, ce scepticisme moral, ruine toute législation intérieure* ». <sup>144</sup>

Le sceptique, par excès de prudence prive la raison pratique de ses fondements. Il refuse notamment les postulats nécessaires de la moralité (Dieu, liberté, immortalité) qui ne sont pas objets de connaissance, mais conditions pratiques de l'agir moral : « *Il ne s'agit pas de savoir s'il y a un Dieu ou une vie future, mais de croire que ces choses sont nécessaires pour que la loi morale soit pensable comme réalisable dans le monde* ». <sup>145</sup>

En ce sens, le scepticisme ruine la moralité elle-même, car il empêche de croire que le bien puisse triompher, même en principe. Kant souligne alors la nécessité d'une foi qui ne soit ni aveugle ni négative : une foi rationnelle

## **II.3 La foi rationnelle : un acte moral et libre de la raison**

La foi rationnelle n'est donc pas un savoir dogmatique comme nous avons relevé tout au long de notre périple analytique, mais elle est une croyance nécessaire à la raison pratique,

---

<sup>142</sup>*Ibid.*

<sup>143</sup>*Id.*, p. 164.

<sup>144</sup>*Id.*, p.95.

<sup>145</sup>*Id.*, p.92.

fondée sur l'idée que l'homme doit vivre comme si Dieu existait, non pour des raisons spéculatives, mais parce que la loi morale en nous l'exige. Elle est donc issue de la raison morale elle-même : « *La foi morale est la croyance que le bien, par l'effort de la volonté libre, est possible et doit être poursuivi. Elle postule Dieu et l'immortalité, non pour connaître, mais pour agir moralement* ». <sup>146</sup> Il s'agit d'un acte rationnel, non d'un assentiment aveugle. La foi rationnelle est un choix libre de la raison, éclairée par la morale elle-même : « *La foi rationnelle est un acte de raison pratique, qui reconnaît la nécessité morale de postuler l'existence de Dieu, comme garant de la concordance entre le devoir et le bonheur, sans pour autant se prévaloir d'une preuve théorique* ». <sup>147</sup>

Ce type de foi permet ainsi selon le philosophe allemand, d'éviter les deux extrêmes : elle est critique et rationnelle (contre le fanatisme), mais elle affirme aussi des vérités pratiques (contre le scepticisme). Kant la définit ainsi comme une croyance « moralement nécessaire » : « *La foi rationnelle est une croyance moralement nécessaire, parce que sans elle, la loi morale elle-même perdrait sa force, faute de pouvoir être conçue comme réalisable* ». <sup>148</sup>

Ainsi, la foi rationnelle chez Kant n'est ni un excès, ni une démission : elle se distingue du fanatisme qui affirme dogmatiquement ce qu'on ne peut savoir tout comme du scepticisme qui paralyse l'agir moral sous prétexte d'incertitude. La foi rationnelle est un acte de la raison, éclairée par la loi morale, qui postule Dieu et l'immortalité non pour connaître, mais pour rendre le devoir pensable comme réalisable. Elle incarne l'esprit critique des Lumières allié à la rigueur morale : une foi sans dogmes mais avec exigence. Par-là, Kant montre que croire ne signifie pas renoncer à penser, et que penser moralement conduit à croire avec raison.

La raison chez Kant, échoue à démontrer l'existence de Dieu ou celle de l'immortalité de l'âme sur le plan théorique, pourtant, elle ne s'arrête pas à cette impuissance. Entant que raison pratique, elle découvre en la loi morale une exigence qui appelle un horizon du bien absolu, c'est-à-dire un monde dans lequel la vertu puisse être enfin réconciliée avec le bonheur. C'est dans ce contexte que la foi devient nécessaire : non comme adhésion dogmatique à des doctrines révélées, mais comme postulat rationnel de la moralité elle-même. La foi morale, dit Kant, n'est pas une action sentimentale ou subjective : elle est l'expression légitime de notre autonomie en quête de finalité. Croire en Dieu, en la liberté et en l'immortalité ne revient pas à ajouter une croyance superstitieuse à la morale, mais à affirmer que la loi morale elle-même

---

<sup>146</sup>Id, p.91.

<sup>147</sup>Id, p.97.

<sup>148</sup>Id, p.198.

serait dépourvue de sens si elle ne pouvait être pensée dans un ordre du monde compatible avec ces réalités. Ainsi, la foi n'est plus extérieure à la raison : elle en est le prolongement nécessaire dès lors que l'homme se prend au sérieux comme sujet moral. Ce chapitre explore la foi de raison telle que Kant la conçoit : une foi libre, non dogmatique, mais inséparable de la raison pratique. Contrairement à une foi strictement historique ou sentimentale, cette foi est pratique, c'est-à-dire une postulation : elle n'est pas connue théoriquement, mais est exigée par la moralité. Kant insiste sur le fait que la croyance en Dieu, en l'immortalité et en un ordre moral final n'est pas une option secondaire. Elle est nécessaire pour que la loi morale conserve sa pleine force et intelligibilité.

*Fondée sur le concept de l'homme, qui est celui d'un être libre et se soumettant de lui-même à des lois inconditionnées, la morale n'a pas besoin de l'idée d'un autre être supérieur à l'homme pour que l'homme connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'accomplisse. C'est du moins la faute de l'homme, s'il trouve en lui un besoin de ce genre, auquel dès lors il ne peut plus remédier par rien, car ce qui ne provient pas de lui-même et de sa liberté ne saurait lui servir à compenser ce qu'il lui manque de moralité<sup>149</sup>*

---

<sup>149</sup> *Id*, pp. 1-2.

## CHAPITRE VI : LA CRITIQUE DES FORMES HISTORIQUES DE LA RELIGION : VERS UNE ÉGLISE ÉTHIQUE

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant entreprend une refondation critique de la religion, en la dépouillant de ses oripeaux historiques pour en dégager le noyau moral rationnel. Il s'agit de distinguer la religion véritable, issue de la raison pratique, des multiples formes historiques et ecclésiales qui en obscurcissent souvent la finalité morale. C'est dans cette perspective qu'il critique les religions positives, c'est-à-dire fondées sur la révélation, les rites ou encore l'autorité institutionnelle, pour mieux dégager les conditions de possibilité d'une « Église éthique », c'est-à-dire d'une communauté morale des êtres raisonnables unis non par des dogmes, mais par le principe du bien. Kant ne nie pas la valeur des formes religieuses historiques, mais il en relativise la portée. Leur légitimité ne se mesure qu'à leur capacité à servir la moralité. Dès lors, il devient nécessaire d'opposer deux types de communautés religieuses : L'Église historique visible, structurée par des doctrines et des rites extérieurs, et L'Église « éthique invisible », qui rassemble les individus entant qu'ils obéissent librement à la loi morale. La première peut être un moyen, la seconde, seule, est une fin. Ainsi, ce chapitre se propose d'examiner d'abord la critique kantienne des formes religieuses (superstition, cléricalisme, ritualisme), avant d'analyser la figure de L'Église éthique comme idéal rationnel d'une communauté morale universelle. Cette réflexion engage profondément la conception kantienne de la religion comme rapport pratique au bien, et son exigence de subordonner toute religion de la raison.

### I. RELIGION POSITIVE ET DÉRIVES HISTORIQUES : DOGMATISME, SUPERSTITION ET RITUALISME.

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), nous avons durant notre travail démontré que Kant distingue radicalement la religion rationnelle, fondée sur la moralité, de la religion positive, historiquement constituée, qui s'impose aux hommes à travers des dogmes révélés, des rituels extérieurs et des prescriptions formelles. Pour le philosophe des Lumières, cette forme historique de religion est inévitable dans la vie des peuples, mais elle demeure toujours menacée par des dérives majeures : la superstition, qui substitue des pratiques magiques ou irrationnelles à la loi morale, et enfin le ritualisme, qui fait du culte extérieur une fin en soi. Ces réformes d'obscurcissement de la religion authentique sont sévèrement critiquées par Kant, car elles détournent l'homme de sa vocation morale. Loin d'être antireligieux, Kant

appelle à purifier la religion de ces perversions pour en faire le véhicule de la loi morale. Le chapitre premier de son ouvrage met en évidence cette critique rigoureuse de la religion positive, lorsqu'elle trahit sa fonction morale.

### **I.1 La religion positive : nécessité historique et risque de perversion**

D'emblée, Emmanuel Kant reconnaît la nécessité historique d'une religion révélée (positive), mais il en critique vigoureusement les dérives lorsqu'elle se substitue à la religion morale. Cette substitution résulte de la tendance humaine à chercher les moyens de plaire à Dieu pour se reformer moralement. Cela mène au ritualisme, à la superstition et au dogmatisme doctrinal :

*On voit ici combien la simple conformité extérieure à la loi, aussi bien intentionnée soit-elle, est loin de la vraie moralité de l'intention, si elle ne repose pas sur la disposition intérieure à accomplir le devoir, et combien la religion, qui ne fait appel qu'à des formes cultuelles ou à des obligations de foi dogmatique, peut conduire à une perversion complète de la conscience morale [...] Ainsi, les obligations cultuelles qui peuvent être soumises à des commandements positifs (et donc historique), sont prises pour des exigences essentielles, comme si le culte de Dieu consistait dans des actes extérieurs, au lieu de résider dans la disposition morale de la volonté<sup>150</sup>*

Cette critique met en évidence l'inversion : la religion positive oublie sa foi morale et devient un simple cadre de prescriptions dogmatiques et rituelles, ce que Kant appelle la « fausse religion » :

*Il y'a donc fausse religion, et elle ne consiste pas dans l'erreur, la spéculation (dans ce qu'on croit), mais dans la manière dont on veut plaire à Dieu. [...] Ce n'est pas ce qu'on fait pour Dieu (les œuvres), mais ce qu'on est moralement entant qu'être humain (la disposition du cœur), qui constitue le véritable service divin<sup>151</sup>*

### **I.2 Le dogmatisme : une foi sans moralité**

En effet, Kant dénonce avec fermeté le dogmatisme, qui prétend imposer des doctrines théoriques (comme la trinité, la prédestination, etc.) Comme si elles étaient des conditions nécessaires du salut. Or selon le philosophe allemand, ce sont là des spéculations qui ne relèvent pas de la raison pratique :

*Il n'y a rien de plus pernicieux à la véritable religion que de vouloir la fonder sur des dogmes spéculatifs parce que ceux-ci, n'étant jamais susceptibles d'un assentiment universel et nécessaire, divisant les esprits,*

---

<sup>150</sup> *Id*, p. 91.

<sup>151</sup> *Ibid*.

*engendrent les sectes, et font du salut une question de croyance au lieu d'une question de moralité [...] ce n'est pas en croyant ceci ou cela, mais en devenant meilleur, que l'on peut plaire à Dieu*<sup>152</sup>

Ainsi, le dogmatisme détourne la foi de sa finalité morale et l'enferme dans un champ de controverses intellectuelles, stériles du point de vue éthique.

### **I.3 La superstition et le ritualisme : illusion d'une sainteté formelle**

Kant dénonce ensuite la superstition, cette croyance selon laquelle on pourrait apaiser Dieu ou obtenir ses faveurs par des pratiques extérieures, sans transformation intérieure. Cette superstition mène à un ritualisme, où l'observance de cérémonies religieuses remplace l'exigence morale. Selon le natif de Königsberg :

*L'homme superstitieux croit mériter la faveur divine par des pratiques de culte extérieur : jeûnes, prières répétées, actes rituels ou formels sacrés, mais tout cela est une tromperie morale, car Dieu ne se laisse pas acheter par des actes extérieurs. Il ne demande qu'un cœur pur [...] La superstition est ainsi la plus grande ennemie de la vraie religion parce qu'elle donne à une vie vide de moralité*<sup>153</sup>

Ainsi, Kant appelle à une religion éthique, intérieure, libre, dont la véritable liturgie est l'accomplissement du devoir moral. Toute foi qui ne se traduit pas dans l'action morale est vaine, et au philosophe des Lumières de renchérir : « *C'est dans l'obéissance à la loi morale que consiste le seul vrai culte de Dieu. Tous les autres actes, qui prétendent le remplacer ou s'y substituer, ne sont que des illusions religieuses* ». <sup>154</sup>

Somme toute, Kant montre que la religion positive, loin d'être rejetée en soi devient dangereuse lorsqu'elle prétend remplacer ou supplanter la religion rationnelle, c'est-à-dire la foi morale en un Dieu législateur éthique. Le dogmatisme introduit des croyances spéculatives, irréfutables et souvent sectaires, la superstition pervertit la relation à Dieu en un commerce magique, le ritualisme remplace l'action morale par des formes extérieures. Ces dérives sont pour l'auteur des *Critiques*, des formes de fausse religion, car elles reposent sur une illusion : plaire à Dieu autrement que par la moralité. Il plaide par conséquent pour un retour à une religion intérieure, libre, fondée sur la raison pratique, dans laquelle la conscience morale devient le vrai temple du divin. C'est dans ce cadre que la religion peut s'élever au-dessus de ses formes historiques et devenir universellement valable.

---

<sup>152</sup> *Id.*, p. 93.

<sup>153</sup> *Id.*, pp. 95-96.

<sup>154</sup> *Id.*, p. 97.

## II. LA VÉRITABLE RELIGION : MISE EN CONFORMITÉ DE LA FOI HISTORIQUE AVEC LA RAISON

Après avoir reconnu l'impuissance de la raison théorique à démontrer l'existence de Dieu, Kant élabore une conception morale de la religion fondée sur la foi pratique. Dans cette perspective, toute religion véritable doit viser la moralisation de l'homme, c'est-à-dire sa transformation intérieure en vue du bien. Or, la religion historique (positive) marquée par des dogmes, des rituels ou des autorités extérieures, peuvent s'éloigner de cette exigence morale, c'est pourquoi Kant cherche à penser la véritable religion comme l'accord progressif de la foi historique avec les exigences de la raison pratique : leur valeur tient à leur capacité à devenir l'instrument de la moralité universelle. En effet, le philosophe allemand affirme que la véritable religion ne repose pas sur la soumission à des dogmes, ou à des institutions extérieures, mais sur une exigence intérieure de transformation morale, qui seule rend l'homme agréable à Dieu : *« La religion (subjectivement considérée) est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements. Or cette religion est la religion pure qui peut subsister seule (car par elle toute religion est jugée) »*.<sup>155</sup>

Ainsi, la religion historique n'est certes pas à rejeter, mais elle doit être purifiée par la raison. Les écritures, les dogmes et les cultes ont certes une fonction symbolique, mais leur signification ne vaut que la mesure où ils renvoient à des vérités morales : *« Les livres saints sont les véhicules de la religion, non sa source [...] Toute révélation religieuse doit donc pour être valable, pouvoir penser l'épreuve de la raison pratique »*.<sup>156</sup>

La conformité avec la raison est ainsi le critère ultime de validité. La religion révélée ne peut prétendre à l'universalité qu'à la condition d'être traduisible dans les termes de la moralité universelle : *« La foi ecclésiastique n'a donc de la valeur que si elle se convertit peu à peu en foi religieuse, c'est-à-dire en une foi fondée uniquement sur la raison »*.<sup>157</sup>

En outre, cette idée conduit Kant à défendre une lecture symbolique des éléments de la religion positive, ainsi, même la figure du Christ ne doit pas être comprise comme un objet de vénération extérieure, mais comme le modèle moral de l'humanité parfait : *« Le Christ est l'idéal moral de l'humanité, l'image sensible de l'idée du bien, non une exception surnaturelle à la loi morale »*<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> *Id.*, p. 71.

<sup>156</sup> *Id.*, p. 130.

<sup>157</sup> *Id.*, p. 246.

<sup>158</sup> *Id.*, p. 123.

Dès lors, ce que Kant appelle la véritable Église est celle où les croyants se rassemblent non pour obéir à des dogmes, mais s'encourager mutuellement dans le progrès moral, à la lumière de la raison, il conclut en ces termes : « *L'Église véritable ne peut être que l'union libre de tous les hommes de bonnes volontés sous des lois morales, ce que j'appelle une Église éthique*<sup>159</sup> »

En somme, la véritable religion, selon Kant, n'est ni une institution, ni un ensemble de croyance surnaturelle, mais la réalisation du bien moral en l'homme, soutenu par la représentation d'un Dieu législateur moral. Si les religions historiques peuvent servir cette fin, c'est seulement à la condition qu'elles s'accordent avec la raison pratique. Ce travail de mise en conformité de la foi historique avec la raison est l'essence même de la religion dans les limites de la raison. Il ne s'agit pas de rejeter la foi ecclésiastique, mais de l'élever au rang de religion universelle, fondée sur la loi morale, et donc accessible à tous les êtres raisonnables.

### III. L'ÉGLISE ÉTHIQUE : LA COMMUNAUTÉ MORALE COMME VÉRITABLE ÉGLISE

Après avoir reconnu l'échec de la raison théorique à démontrer l'existence de Dieu, Kant établit dans *La religion dans les limites de la simple raison*, la nécessité d'une foi pratique, fondée sur la moralité, c'est dans ce contexte qu'il redéfinit la notion d'église : au lieu d'une institution religieuse dogmatique fondée sur des cultes extérieurs, Kant propose l'idéal d'une Église éthique comme communauté universelle des croyants, non pas des croyances révélées ou des rituels, mais par l'engagement commun à faire le bien selon la loi morale. L'Église véritable est alors une communauté morale des êtres raisonnables, qui vise le règne de Dieu non comme un lieu, mais comme un idéal de la raison pratique.

En effet, comme nous l'avons martelé dans les chapitres précédents, Kant distingue entre L'Église visible (historiquement instituées, confessionnelle) et L'Église invisible ou éthique fondée sur la seule moralité. Cette dernière seule mérite, selon lui le nom véritable d'église, car elle repose sur l'union libre des individus selon les principes moraux : « *L'union de plusieurs hommes en une communauté légale, sous des lois morales, peut seule porter le nom d'Église dans le sens propre du mot, et non pas dans le sens statutaire*<sup>160</sup> ». Cette Église invisible n'a pas besoin de dogmes, de prêtres ni de sacrements pour exister, car elle est fondée

---

<sup>159</sup> *Id.*, p. 241.

<sup>160</sup> *Id.*, p. 163.

sur la conscience morale de chacun : « *Cette Église invisible, universelle et éternelle, fondée uniquement sur les lois de la vertu, est une réalité la seule véritable Église*<sup>161</sup> »

En outre, Kant ajoute que le véritable culte ne consiste pas en des pratiques extérieures, mais en l'engagement intérieur à vivre selon le devoir moral. Selon le philosophe allemand, le culte qui plait à Dieu est une vie morale et la vraie religion est la moralité faite religion. Ainsi, l'universalité de cette Église vient de ce que la loi morale est accessible à toute raison humaine. Et au philosophe des Lumières de conclure : « *L'Église éthique n'est qu'un idéal, mais un idéal nécessaire de la raison pratique* ». <sup>162</sup>

En définitive, en opposant Église historique fondée sur les dogmes, à L'Église éthique fondée sur la moralité. Kant invite à une réforme radicale de la religion. Celle-ci ne doit plus reposer sur des révélations particulières ou des institutions rigides, mais sur la communauté libre des êtres raisonnables unis par la loi morale. Cette Église véritable, bien qu'idéale, est la seule légitime aux yeux de la raison pratique : elle incarne le « peuple de Dieu » non dans une appartenance confessionnelle, mais dans un projet commun d'accomplissement moral universel. Ainsi, Kant fait de la religion une exigence éthique et rationnelle, débarrassée des superstitions et des cléricatismes.

La critique kantienne des réformes historiques de la religion ne vise pas à détruire la religion positive, mais à la purifier de ses dérives dogmatiques rituelles ou hiérarchiques qui obscurcissent son noyau moral. Kant dénonce l'extériorisation de la foi dans des pratiques cultuelles ou des traditions qui prétendent garantir le salut indépendamment de la transformation intérieure du sujet. Il s'agit alors de dépasser les religions historiques non en les abolissant, mais en les subordonnant à la raison pratique. Ce dépassement conduit vers l'idéal d'une Église éthique, c'est-à-dire une communauté libre d'êtres raisonnables unis non par un dogme, mais par un engagement moral commun, guidé par la loi morale en chacun, et comme le résume Kant : « *L'Église visible n'a de valeur que dans la mesure où elle favorise la constitution d'une Église invisible, c'est-à-dire d'une communauté morale des êtres raisonnables*<sup>163</sup> ». Ainsi, ce glissement de la religion révélée vers la religion rationnelle ne rejette pas les symboles religieux, mais exige leur interprétation morale. L'histoire religieuse n'est alors qu'un moyen, non une fin, pour éveiller la conscience au bien. Cette critique ouvre la voie à une Église véritablement universelle et éthique dont l'unité repose non sur la foi en un dogme, mais sur la reconnaissance mutuelle de la dignité morale de chaque personne.

---

<sup>161</sup> *Id.*, p. 164.

<sup>162</sup> *Id.*, p.165.

<sup>163</sup> *Id.*, p.144.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

L'analyse du statut de la raison chez Kant met en lumière une double exigence. D'une part, la nécessité de dégager la foi religieuse de toute hétéronomie dogmatique pour la soumettre au tribunal de la raison critique. D'autre part, la volonté de préserver le noyau éthique de la religion, seule véritablement conforme à la vocation morale de l'homme. La raison ne fonde pas la religion sur des spéculations métaphysiques incertaines, qu'elle a elle-même disqualifiées dans *La Critique de la raison pure* mais sur la loi morale, autant que fait de la raison pratique. Ainsi, la religion ne vaut que dans la mesure où elle se déploie « dans les *limites de la simple raison* », c'est-à-dire dans un cadre rationnel, autonome, et essentiellement moral. La foi n'est donc pas rejetée, mais reconduite à son véritable fondement : non la preuve de Dieu par la raison théorique, mais le postulat pratique de son existence comme condition de possibilité du souverain bien. La religion authentique devient, dès lors, une religion morale, purifiée de toute superstition et rituels vides, et orientée vers la communauté éthique des êtres raisonnables. Ce renversement kantien impose un nouveau statut à la raison : loin d'être l'ennemi de la foi, elle en devient la garante, à condition que celle-ci renonce à se faire connaissance et accepte sa limitation au domaine pratique. En ce sens, la religion dans la pensée kantienne est moins une doctrine qu'une exigence éthique, dans laquelle la raison n'est pas seulement un instrument, mais le fondement même de toute véritable religiosité.

---

## **TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION CRITIQUE ET PORTÉE DE LA PENSÉE KANTIENNE SUR LE RAPPORT ENTRE FOI ET RAISON**

---

*« On a longtemps transformé le christianisme en doctrine, alors qu'il est une communication de l'existence. »*

S. KIERKEGAARD *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, trad. P. H. TISSEAU, Paris, Seuil, p. 200.

Si la pensée kantienne s'est efforcée de soumettre la religion à l'examen de la raison, elle n'a pas pour autant disqualifié la foi : bien au contraire, elle lui a conféré un statut nouveau, rigoureusement moral. Cette tentative d'articuler foi et raison dans les limites de la simple raison pratique ne va cependant pas sans susciter interrogations et tensions. À la fois critique de la théologie dogmatique et défenseur d'une foi rationnelle. Kant s'efforce à maintenir un équilibre instable entre exigence critique et nécessité morale. Il devient alors nécessaire d'évaluer la portée réelle de ce projet : jusqu'où la raison peut-elle légitimement s'avancer sur le terrain religieux ?

## CHAPITRES VII : LIMITES ET CRITIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE CHEZ KANT

L'entreprise kantienne visant à fonder la religion sur la seule raison pratique marque une rupture décisive avec les approches dogmatiques ou théologiques traditionnelles. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant entend dégager ce que la religion peut signifier pour une raison autonome, affranchie des illusions spéculatives et des injonctions extérieures. Il ne s'agit plus de croire selon l'autorité, mais de croire selon la moralité : la religion véritable est selon lui, essentiellement morale et non fondée sur des dogmes révélés ou des miracles. Pourtant, cette tentative de rationalisation de la foi n'échappe pas à certaines tensions internes, voire à des impasses : la morale peut-elle vraiment suffire à fonder une foi partagée ? L'idée même de Dieu, conçue comme un postulat de la raison pratique, ne laisse-t-elle pas place à une forme de croyance qui, tout en se voulant rationnelle, conserve des traits de religiosité métaphysique ? Kant lui-même reconnaît les limites de la raison humaine, en particulier dans sa prétention de connaître l'absolu. La foi morale qu'il propose comme substitut à la théologie dogmatique repose sur un pari : celui que le bien moral exige que l'on suppose l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité. Mais cette foi pratique, aussi rigoureuse soit-elle, ne peut entièrement dissiper le doute. En effet, le Dieu kantien, non prouvé mais nécessaire à l'idée du souverain bien, risque de rester une abstraction dépourvue de contenu personnel, et donc inapte à fonder une véritable vie religieuse.

### I. LA FOI PRATIQUE ET SES TENSIONS

Chez Kant, la religion rationnelle repose sur l'idée que la foi ne peut naître d'une connaissance théorique de Dieu, mais seulement d'un besoin moral de la raison pratique. Dès lors, la foi devient un acte moral, une conséquence de l'exigence éthique de surmonter le mal radical en nous. Mais cette articulation entre la moralité et la foi soulève plusieurs tensions : que signifie croire sans savoir ? Quelle place accorder à Dieu et à la communauté religieuse dans une religion rationnelle fondée sur la morale ? ces tensions traversent l'ensemble du projet kantien et nourrissent les critiques qui seront adressées à cette tentative de réconcilier autonomie morale et croyance religieuse.

#### I.1 La foi pratique : nécessité morale, non savoir théorique

Kant distingue radicalement la foi pratique de toute prétention à un savoir métaphysique. Il insiste sur le fait que la raison théorique est incapable de démontrer l'existence de Dieu, non

comme être connaissable, mais comme condition du souverain : « *Il n'est donc pas permis d'admettre un Dieu autre que moralement. Le concept d'un être suprême, comme cause morale du monde, est un simple idéal de la raison auquel elle donne d'existence objective que pour les besoins pratiques de la raison pure* ». <sup>164</sup>

Ainsi, Dieu n'est pas objet de foi théorique mais postulat de la raison pratique. Cela signifie que l'homme moral doit agir comme si Dieu existait, car sans cette hypothèse, le lien entre vertu et bonheur, c'est-à-dire le souverain bien ne serait pas pensable car : « *la foi en Dieu et en un monde futur est, bien que théoriquement problématique, moralement nécessaire* <sup>165</sup>. », martèle Kant. Cependant cette foi semble paradoxale dans la mesure où elle est exigée sans pour être prouvée. Elle repose sur un acte de liberté, mais qui doit s'affirmer sans certitude objective. Cette tension entre exigence morale et spéculative constitue la première limite interne de la foi rationnelle.

Cette conception du mal pose une tension au sein de la foi rationnelle : comment croire en la possibilité d'un progrès moral, condition du royaume de Dieu, si le mal est radical ? Kant répond que l'homme doit se convertir librement, c'est-à-dire renverser l'ordre de ses maximes pour subordonner l'amour de soi à la loi morale. Mais cette conversion n'est jamais complète dans le temps :

« *La révolution dans la disposition [...] ne saurait se produire d'un seul coup, mais elle doit cependant être considérée comme un événement fondamental qui inaugure une nouvelle disposition* ». <sup>166</sup>

## **I.2 Des limites historiques et philosophiques de la religion rationnelle chez Kant**

Si Kant a offert une tentative rigoureuse et originale de penser la religion comme une exigence morale rationnelle, il n'a jamais prétendu écarter toutes les difficultés. Son projet rencontre en effet plusieurs limites, à la fois philosophiques, dans la structure même de sa doctrine, et historiques dans sa portée réelle sur la vie religieuse des hommes. Kant propose un idéal, mais un idéal qui reste en tension avec la réalité du mal, avec les institutions religieuses existantes, et même avec certaines contradictions internes de sa pensée.

D'emblée, Emmanuel Kant évoque l'idée d'une rationalisation de la religion qui efface la transcendance. En effet, le projet kantien tend à intégrer entièrement la religion dans le cadre

---

<sup>164</sup> *Id.*, p.104.

<sup>165</sup> *Id.*, p. 40.

<sup>166</sup> *Id.*, p. 63.

de la raison pratique. Mais en voulant évacuer tout ce qui relève du surnaturel, de la révélation ou du mystère, Kant réduit Dieu à un postulat moral. Or, cette rationalisation extrême soulève une objection classique : que reste-t-il de la transcendance religieuse ? Dieu est-il encore un être personnel, vivant, ou simplement une idée régulatrice du jugement moral ? Kant écrit très clairement

*« Nous ne connaissons point Dieu ni son existence par la raison spéculative, mais seulement à titre de postulat pratique<sup>167</sup> ».*

En outre, nous notons une tension non résolue entre idéal moral et institutions historiques. En effet, le philosophe allemand distingue L'Église visible (historiquement constituée, chargée de rites et traditions), de la véritable Église, éthique et invisible, une communauté de croyants rationnels unis par la seule loi morale. Il espère que l'Église historique pourra évoluer vers cette forme morale, mais il en reconnaît aussi les lourdeurs et les risques : *« Une Église fondée sur des statuts historiques ne saurait jamais être autre chose qu'un moyen pour parvenir à une Église éthique<sup>168</sup> »*

Mais cette évolution reste hautement problématique. L'histoire montre que les religions instituées résistent à cette moralisation, qu'elles valorisent souvent la foi aveugle, l'obéissance rituelle ou encore la hiérarchie. Kant en est conscient et critique :

*« une Église fondée sur la révélation historique et les dogmes demeure exposée au risque d'asservir la raison<sup>169</sup> »*

Aussi l'on relève une sorte d'ambiguïté entre autonomie et grâce, entre mérite et don. En effet, une dernière tension philosophique traverse le projet kantien : le salut est-il affaire de mérite moral (autonomie) ou de grâce (dépendance à Dieu) ? Kant semble opérer une morale du salut, selon laquelle l'homme ne doit rien attendre d'autre que ce qu'il mérite moralement :

*« La grâce (gratia) ne peut être reçue que dans la mesure où le sujet s'est rendu digne de recevoir, c'est-à-dire dans la mesure où il a changé intérieurement ».<sup>170</sup>*

Mais en même temps, Kant reconnaît qu'un tel changement moral est radicalement difficile, que l'homme ne peut pas lui-même accomplir le bien parfait. Il faut donc un principe

---

<sup>167</sup> *Id.*, p. 105.

<sup>168</sup> *Id.*, p. 187.

<sup>169</sup> *Id.*, p. 191.

<sup>170</sup> *Id.*, p. 113.

suraturel dans l'homme, que le philosophe appelle « l'idée du fils de Dieu », sans lui donner de statut dogmatique. Il écrit à cet effet :

*« Cette idée du fils de Dieu est l'idée d'un principe moral d'origine divine, qui peut être présent en nous sans que nous en soyons la source ».*<sup>171</sup>

Ainsi Kant se trouve ici à la limite de sa propre doctrine : l'homme doit se sauver par lui-même, mais il a besoin d'un principe étranger à lui-même pour y parvenir. Cette tension entre grâce et autonomie traverse toute sa pensée religieuse. Elle montre que la raison pratique ne peut totalement se passer d'un au-delà d'elle-même, même si Kant cherche à donner une interprétation strictement morale.

## **CRITIQUES DE L'IMPUISSANCE DE LA RAISON POUR APPRÉHENDER LE TRANSCENDANT**

Si Kant a tenté de fonder la religion sur la seule raison pratique, sans recours aux dogmes révélés ni aux preuves théoriques, cette entreprise a suscité de nombreuses critiques, notamment sur la capacité réelle de la raison à approcher le transcendant. Plusieurs penseurs théologiens ont mis en question l'autonomie de la raison pratique et l'impossibilité de connaître Dieu comme être transcendant, ces critiques prennent des formes diverses, mais toutes s'accordent sur l'insuffisance de la rationalité pour fonder une religion vivante, incarnée, et réellement capable de mettre en relation l'homme avec Dieu.

### **II.1 Le reproche d'un Dieu purement moral et abstrait**

L'un des reproches majeurs adressés à Kant est qu'en subordonnant totalement l'idée de Dieu à l'exigence morale, il réduit ce dernier à une fonction régulatrice, voire à une hypothèse morale vide de contenu ontologique. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dans *Discours sur la raison* (1799), oppose à Kant une conception expérientielle ou affective de la religion. Il reproche à la philosophie morale de Kant de désincarner la foi en la réduisant à un devoir moral rationnel. Il écrit à cet effet :

*« Vous rejetez le sentiment, vous tuez l'intuition pour faire place à la raison seule, et vous croyez ensuite pouvoir rendre compte de la religion. Mais alors il n'en reste plus. [...] »*

---

<sup>171</sup>*Id.*, p. 116.

*Toute la religion, si elle est réelle, repose sur l'intuition et le sentiment immédiat de l'univers* ». <sup>172</sup>

En outre, Schleiermacher appréhende la religion comme un sentiment vivant. En effet, là où Kant postule Dieu comme garant extérieur d'une finalité morale (le souverain bien), le théologien allemand lui, insiste sur une approche immanente et vécue de Dieu : la religion est d'abord et avant tout pour ce dernier, une expérience intérieure, un état de conscience. Dans *La foi chrétienne* (*Der Christliche Glaube*, 1821/1830), il écrit :

« *La piété est dans son essence, un sentiment de dépendance dans l'absolu [...] Dieu n'est pas pour nous un postulat mais une réalité vécue dans l'immédiateté du sentiment* ». <sup>173</sup>

Outre Friedrich Schleiermacher, c'est autour de Karl Barth d'apporter une critique purement théologique en affirmant lui aussi que Dieu ne saurait être un simple postulat.

En effet, le théologien protestant Karl Barth (1886-1968), avec son système de théologie dialectique a fermement critiqué Kant dans *l'épître aux Romains* (1922) et dans *La dogmatique ecclésiastique*, dénonçant une domestication philosophique du divin. Dieu, selon lui, ne peut être un concept éthique ou un garant de la moralité, comme chez Kant :

« *Le dieu dont parle Kant, ce Dieu moral, ce Dieu postulé, n'a rien à voir avec le Dieu vivant de la Bible. Il n'est que l'ombre projetée de la conscience humaine sur le ciel vide* <sup>174</sup> »

Pour Barth, le Dieu transcendant n'est pas accessible à la raison humaine, même pratique. Il ne peut se révéler que par sa grâce, dans une parole révélée, un événement de foi, et non dans une construction rationnelle :

« *la religion, quand elle veut fonder Dieu dans l'homme, n'engendre que l'idole. La révélation seule brise cette tentative humaine* <sup>175</sup> »

Ainsi, Kant est accusé de rationaliser la foi au point de la rendre méconnaissable : un Dieu qui n'est plus l'autre absolu, mais une projection morale.

- **Le refus de la religion comme produit de la raison humaine**

<sup>172</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion, Discours premier*, trad. J-J. ROSAT, Paris, Gallimard, 1992, p. 67.

<sup>173</sup> F. SCHLEIERMACHER, *La foi chrétienne*, trad. E. Boutroux, Fischbacher, 1993, p. 23.

<sup>174</sup> K. BARTH, *La dogmatique ecclésiastique, Tome I, 1, Genèse*, Labor et Fixes, 1957, P. 145.

<sup>175</sup> K. BARTH, *L'épître aux Romains*, trad. É. Busch, Paris, Paris, Vrin 1972, p. 27.

Pour Barth, la religion rationnelle (celle de Kant) est un effort humain pour atteindre Dieu par ses propres moyens. Ce projet est non seulement illusoire, mais aussi profondément idolâtre, car il ne repose sur l'idée que l'homme pourrait accéder à Dieu sans révélation :

« *La religion est l'incrédulité. Elle est une tentative d'échapper à Dieu*<sup>176</sup> »

Barth rejette l'idée que la moralité puisse fonder une connaissance de Dieu. Chez Kant, l'idée de Dieu est postulée comme nécessité morale. Mais pour Barth, cela revient à subordonner Dieu à la conscience morale humaine, ce qui nie sa souveraineté. Pour le théologien protestant, Dieu n'est pas un idéal de la raison pratique. Il est le tout-autre. Il est Dieu où il n'est rien<sup>177</sup>. Ainsi, il vise explicitement la réduction de Dieu à un postulat éthique, comme on la trouve chez Kant :

« *On ne peut pas transformer Dieu en un objet de conscience morale. C'est là en fin de compte, ce que fait Kant, et c'est là son péché théologique*<sup>178</sup> ».

En outre, Karl Barth rejette l'anthropocentrisme moral de Kant. L'un des griefs majeurs de Barth est que Kant ne part pas de Dieu, mais de l'homme. Or pour le théologien, une théologie qui part de l'homme est nécessairement fausse. Pour lui, toute théologie qui commence avec l'homme finit dans l'idolâtrie<sup>179</sup>. Ainsi, Barth refuse que l'on puisse parler de Dieu autrement qu'à partir de sa révélation en Jésus-Christ. Toute tentative d'atteindre Dieu par la morale ou par la raison naturelle est selon lui une forme de religion naturelle que Barth assimile à une fausse religion :

« *La religion naturelle est l'ultime expression de l'orgueil humain, de cette volonté de se justifier devant Dieu*<sup>180</sup> »

## **II. 2 Les objections théologiques de Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jean-Luc Marion et Paul Tillich**

Les critiques adressées par ces théologiens à l'encontre de la religion rationnelle de Kant portent toutes, à des degrés divers, sur une même question centrale : celle du réductionnisme rationaliste qui vise la foi chrétienne de son caractère essentiel, ecclésial, mystérique ou encore révélé. Chacun de ces penseurs théologiens le fait à partir de sa propre orientation théologique ou philosophique, mais tous voient dans *la religion dans les limites de la simple raison* (1794)

---

<sup>176</sup> *Id*, p. 309.

<sup>177</sup> *Id*, p. 69.

<sup>178</sup> K. BARTH, *La dogmatique ecclésiastique, op.cit.*, p. 377.

<sup>179</sup> *Id*, p. 314.

<sup>180</sup> *Id*, p. 298.

une tentative, jugée problématique, de soumettre le christianisme à la seule loi de la morale rationnelle.

### II.2.a Henri de Lubac : Kant ou la perte du surnaturel et du mystère chrétien.

Henri de Lubac, théologien catholique (1896-1991) critique frontalement la tentative kantienne de réduire le christianisme à une morale rationnelle. Dans son ouvrage majeur intitulé *Le drame de l'humanisme athée* (1944), il identifie chez Kant une forme de sécularisation radicale de la foi. Il écrit à propos :

*Kant conserve Dieu, mais il l'a vidé de toute réalité personnelle et historique., il l'a enfermé dans les limites de la raison morale. Ce Dieu n'est plus celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais un pur postulat éthique [...] Le christianisme cesse alors d'être une révélation pour devenir un système moral idéal*<sup>181</sup>

De Lubac voit dans cette réduction morale de la religion une perte de la dimension surnaturelle qui constitue selon lui l'essence même du christianisme :

*L'homme kantien n'a plus besoin de la grâce, ni de la révélation, car sa raison suffit. En cela, il s'éloigne du Dieu vivant pour construire une morale autonome. Mais peut-on encore parler de religion quand tout mystère est dissous dans la morale*<sup>182</sup>

### II.2.b Joseph Ratzinger : l'impossibilité d'une foi sans révélation

Joseph Ratzinger (Pape Benoît XVI) (1927-2022), dans *Foi, Vérité, Tolérance* (2000), critique l'idée kantienne d'une religion fondée sur la seule raison pratique. Il dénonce l'illusion d'une autonomie morale capable de générer à elle seule une foi cohérente. Il écrit :

« *Le Dieu de Kant est un Dieu sans visage. Il n'est plus Dieu vivant qui parle et agit dans l'histoire, mais un concept moral, fruit de la nécessité pratique. En voulant fonder la foi sur la seule raison, on aboutit paradoxalement à une perte de foi* <sup>183</sup> ».

Pour le Pape catholique, une religion véritable ne peut être réduite à l'éthique :

*La foi chrétienne ne se réduit pas à une morale universelle. Elle est réponse à un appel, à une parole qui précède. La tentative kantienne d'arracher la religion à la révélation pour la placer sous le règne exclusif de la raison morale revient à la neutraliser*<sup>184</sup>

<sup>181</sup> E. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1944, p. 53.

<sup>182</sup> *Id*, p. 55.

<sup>183</sup> J. RATZINGER, *Foi, Vérité, Tolérance*, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 103.

<sup>184</sup> *Id*, p. 105.

## II.2.c Les critiques de Jean-Luc Marion et Paul Tillich, tous théologiens contemporains

Le premier (Jean-Luc Marion, théologien, philosophe), soulève l'idée de Kant et l'idole du Dieu moral. Dans *Dieu sans l'être* (1982) et *Prolégomènes à la charité* (1986), le théologien philosophe critique la réduction kantienne de Dieu à une fonction morale et régulatrice. Pour lui, Kant fait de Dieu une idole conceptuelle, un simple garant de l'agir moral, ce qui est un contre-sens théologique fondamental. Il affirme à cet effet

« Kant ne pense Dieu que sous la forme d'un postulat de la raison pratique. Mais ce postulat est un simulacre : il neutralise la révélation, il escamote de toute altérité radicale<sup>185</sup> ».

Marion souligne que Dieu, en tant que son et excès, échappe à la rationalité calculatrice :

« Le Dieu kantien est utile, fondamental, mais il n'est plus le Dieu qui aime. Il est l'objet d'une rationalité calculée, non celui qui se donne dans l'inouï de la grâce. [...] Ce Dieu là n'est plus Dieu<sup>186</sup> »

Quant au second, (Paul Tillich, 1886-1965), dans son ouvrage intitulé *The Dynamique of Faith* (*La Dynamique de la foi*, 1957), soulève l'idée d'une négociation existentielle du religieux prôné par Kant. En effet, Tillich voit en Kant un penseur important mais insuffisant pour penser l'essence existentielle de la foi. Il critique le Dieu kantien comme étant symboliquement vide et existentiellement inopérant. Il écrit :

« Kant détruit l'essence existentielle de la foi en la ramenant à un postulat éthique. Il n'y a plus de risque, plus de confiance dans l'invisible, mais une simple nécessité morale. Or la foi est une préhension ultime du sens, non un calcul pratique<sup>187</sup> ».

Tillich insiste sur le fait que la foi dans sa dynamique propre, engage tout l'être, et non seulement la volonté morale :

« Le Dieu de Kant est objectivé comme un principe pratique. Mais Dieu ne peut être un objet. Il est ce qui concerne ultimement [...], en voulant prouver Dieu par la morale, Kant nie la foi au sens fort<sup>188</sup> »

<sup>185</sup> J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, PUF, 1986, p. 134.

<sup>186</sup> J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 258.

<sup>187</sup> P. TILlich, *La Dynamique de la foi*, Paris, Cerf, 2007, p. 72.

<sup>188</sup> *Id.*, p.74.

## **II. LES RÉPONSES DES PHILOSOPHES**

Si la religion rationnelle telle que pensée par Kant, fondée sur la moralité, la raison pratique et l'universalité de la foi morale constitue une tentative puissante de refonder la religion en dehors des dogmes et des révélations historiques, elle a néanmoins suscité de nombreuses critiques. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, certains penseurs y ont vu une réduction de l'expérience religieuse à sa seule dimension éthique, au détriment de la relation vivante avec le divin, de la communauté croyante ou de l'épaisseur symbolique et existentielle de la foi. Ces philosophes qui sont allés à l'encontre de la pensée kantienne ont cherché à réaffirmer des dimensions que la raison morale seule ne peut pleinement saisir. Chacun selon sa trajectoire intellectuelle, a tenté de dépasser ou de réorienter la critique kantienne de la religion, en montrant les limites de ce qu'une foi strictement « dans les limites de la simple raison » peut produire. Il s'agira dans cette partie de faire entendre ces voix critiques : non pour rejeter en bloc l'effort kantien, mais pour en montrer les impasses, les apories, et les dépassements possibles. Ces réponses philosophiques dessinent en creux une autre conception de la religion : non plus simplement morale ou rationnelle, mais vécue, symbolique, incarnée, voire paradoxalement irrationnelle dans sa vérité la plus profonde.

### **III.1 L'argument phénoménologique : la transcendance échappe à la rationalité**

L'argument selon lequel la transcendance échappe à la rationalité notamment sous un angle phénoménologique a été traité par plusieurs philosophes majeurs du XX<sup>e</sup> siècle, particulièrement dans la tradition phénoménologique, tels dont les cas de Husserl, Levinas et Heidegger.

#### **III.1.a Le problème de l'analyse phénoménologique de la transcendance chez Edmund Husserl.**

Edmund Husserl (1859-1938), philosophe allemand, commence sa réflexion phénoménologique dans la recherche logique (1900-1901) mais c'est surtout les idées directrices qu'il accomplit le tournant transcendantal. En effet, les reproches de Husserl à l'égard de la religion rationnelle de Kant s'inscrivent dans une critique plus large de la philosophie kantienne dans le cadre de l'édification de la phénoménologie transcendantale. Husserl reproche à Kant de ne pas avoir radicalisé suffisamment la subjectivité transcendantale, et ce reproche s'étend à la manière dont Kant conçoit la religion mais comme une déduction morale rationnelle au sein de la raison pratique. En effet, le reproche fondamental que Husserl fait à Kant est celui d'un formalisme vide de la raison pratique. Pour le phénoménologue

allemand, la philosophie critique de Kant reste prise dans un formalisme transcendantal qui échoue à rendre compte l'expérience subjective originaire. Cela vaut aussi pour la religion, réduit par Kant à un appendice moral de la raison pratique :

*« chez Kant, nous trouvons une conception formelle de la raison pratique, un formalisme qui fait abstraction de l'attitude de vécue du sujet éthique dans son rapport à Dieu, à la foi, au monde<sup>189</sup> ».*

Dans cette perspective, Husserl critique l'idée kantienne que Dieu ne peut être connu qu'à travers la moralité, comme postulat pratique. Cela réduit la religion à une fonction éthique de la raison, sans aucune place pour une expérience intentionnelle de Dieu comme donnée à la conscience :

*« Kant fait de Dieu un simple corollaire du devoir, mais ce Dieu moral n'est pas donné dans l'expérience. Il manque chez lui toute réduction à une donation originaire du divin<sup>190</sup> ».*

En outre, Husserl adresse à Kant une critique phénoménologique de la « foi pratique ». Pour le phénoménologue allemand, l'approche kantienne de la foi religieuse comme postulat de la raison pratique masque le vécu réel de la foi comme acte de conscience intentionnelle. Husserl développe l'idée selon laquelle la foi ne peut être une simple nécessité morale, mais une forme de saisie intérieure et intuitive du divin :

*« Il ne suffit pas de croire au Dieu du devoir comme le veut Kant. Encore faut-il que la foi religieuse soit fondée dans une expérience intentionnelle, dans une donation de sens<sup>191</sup> »*

### **III.1.b Emmanuel Levinas et la phénoménologie éthique de l'infini**

Contre la prétention kantienne de circonscrire la transcendance dans les limites de la raison (même pratique), Emmanuel Levinas (1906-1995), dans une veine phénoménologique, affirme que la transcendance véritable ne saurait être contenue dans les catégories de la raison ni subsumée sous une idée. Elle se manifeste comme altérité absolue, irréductible à tout savoir, échappant de ce fait à toute objectivation. L'expérience de cette transcendance n'est pas théorique, mais éthique : elle se donne dans la rencontre du visage de l'autre. Pour Levinas, la transcendance ne relève pas du savoir. Dans *Totalité et Infini* (1961), Levinas critique frontalement la réduction philosophique de la transcendance à un contenu conceptuel et

---

<sup>189</sup> E. HURSEL, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1931/ rééd. Paris, PUF, 1994, p.118.

<sup>190</sup> *Id.*, p.150.

<sup>191</sup> E. HURSEL, *Expérience et Jugement*, trad. L. Landgrebe et M. Bimbenet-Privat, Paris, PUF, 1994, p. 145.

notamment à une idée au sens kantien du terme. Ce que Kant présente comme idée de raison (Dieu, liberté, immortalité), Levinas le récuse comme étant une forme encore trop objectivante de la transcendance. Pour lui, la véritable transcendance ne peut pas être ramenée à un savoir, car cela revient à l'annuler dans une totalité :

*« Le savoir est totalisant et le sujet est le même [...] La transcendance ne se laisse pas loger d'elle même. Elle est l'extériorité même, l'évasion hors du savoir<sup>192</sup> ».*

En outre, Levinas pense que la transcendance s'incarne dans le visage de l'Autre. En effet, le phénoménologue propose un renversement phénoménologique radical : la transcendance n'est pas ce qui est « au-delà » dans un sens métaphysique, mais ce qui se manifeste dans l'épiphanie du visage de l'autre homme, dans sa nudité, sa vulnérabilité, son appel éthique :

*« Le visage est ce qui nous interdit de tuer [...] Ce n'est pas une donnée, c'est ce qui me met en question. Il m'ordonne : Tu ne tueras point<sup>193</sup> »*

Le visage ne se donne pas à la manière d'un objet visible ou connaissable. Il est invisible dans sa visibilité même, car il n'est pas donné pour être maîtrisé mais pour interpeller. Le visage ne se réduit pas à une image, à une forme sensible. C'est un excès par rapport à toute représentation<sup>194</sup>, Il parle. Par cette parole silencieuse, le visage introduit la transcendance dans l'immanence du monde, et c'est dans cette rencontre que Levinas situe l'origine du rapport à Dieu.

### **III.1.c La question de la phénoménologie de l'Être et de l'ouvert chez Heidegger**

Martin Heidegger (1899-1976) philosophe et phénoménologue allemand a porté une palette de reproches fondamentaux à la religion rationnelle de Kant, en particulier dans le cadre de son projet de « destruction » de la métaphysique occidentale et de sa relecture de l'histoire de l'être.

Premièrement, Heidegger commence à caractériser le Dieu kantien comme étant un Dieu moral, abstrait et dérivé. En effet, Martin Heidegger reproche à Kant d'avoir intégré Dieu à une fonction morale purement régulatrice, c'est-à-dire de l'avoir déraciné de toute expérience

---

<sup>192</sup> E. LEVINAS, *Totalité et Infini, Le livre de poche*, Paris, Vrin, 1990, p. 61.

<sup>193</sup> *Id*, p. 213.

<sup>194</sup> *Id*, p.194.

ontologique. Le Dieu kantien n'est plus un être, mais un postulat de la raison pratique destiné à fonder la loi morale.

*« Kant n'admet plus Dieu comme étant en soi, mais seulement comme nécessité postulée par la raison pratique. Dieu devient une exigence de la moralité. Mais alors, ce Dieu ne vient plus à l'homme dans l'éclaircie de l'être<sup>195</sup> »*

D'après le phénoménologue allemand, ce Dieu moral découle de la finitude humaine : il ne peut donc fonder une transcendance authentique :

*« Ce Dieu, entant que postulat, est soumis à la condition de la subjectivité. Il n'est plus ce qui fonde l'être, mais ce qui répond à une fin humaine<sup>196</sup> »*

Heidegger y voit un renversement du système moderne : Dieu est pensé à partir de l'homme et non plus comme ce qui transcende l'homme et l'appel.

En outre, Heidegger estime que la religion rationnelle est un moment de l'oubli de l'être. En effet, le philosophe allemand intègre la religion rationnelle kantienne dans le processus plus large de ce qu'il appelle l'oubli de l'être. Le Dieu kantien est logé dans l'espace du calcul, de la raison instrumentale.

*« La pensée moderne ne s'ouvre plus à l'inconnu, elle assujettit toute chose à la certitude du sujet. Le Dieu calculé, un Dieu justifié, un Dieu réduit<sup>197</sup> »*

Heidegger insiste sur le fait que la religion rationnelle n'est qu'un système d'un rapport technicisé et objectivant au divin. Le divin n'est plus un mystère, un événement, une éclosion, mais une hypothèse fonctionnelle. Il écrit :

*« Le Dieu de la philosophie morale n'est pas mort : Il n'a jamais été vivant. Car il n'est pas Dieu. Il est la projection d'un devoir-être pensé sur le mode du calcul<sup>198</sup> »*

### III.2 Les objections existentialistes

Contre Kant, qui fonde la religion dans les limites de la raison et considère la foi comme un acte pratique rationnel découlant de la moralité, les penseurs existentialistes à l'instar de Søren Kierkegaard et Jean Paul Sartre objectent que la foi religieuse ne saurait être réduite à un raisonnement moral. Elle est selon eux, enracinée dans l'expérience concrète de l'existence,

<sup>195</sup> M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de métaphysique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 247.

<sup>196</sup> M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958, p. 78.

<sup>197</sup> M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, PUF, 1968, p. 110.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, « La parole », Gallimard, 1962, p. 227.

marquée par l'angoisse, le désespoir, la culpabilité ou encore la finitude. Ces affects radicaux ne se laissent pas maîtriser par la raison, mais appellent une décision de foi irrationnelle ou absurde, qui engage l'être tout entier.

### III.2.a La foi comme salut dans l'absurde chez Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard (1813-1855), dans ses œuvres majeures, critique de manière radicale la « religion rationnelle » de Kant notamment telle qu'elle s'exprime dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Pour Kierkegaard, cette religion morale fondée sur la raison humaine, qui fait de Dieu une postulation morale et de la foi un acte pratique, est une trahison de la spécificité du christianisme et de la foi authentique. En effet, Kierkegaard dans son analyse commence par rejeter la foi réduite à la moralité, ce dernier reproche à Kant de dissoudre le christianisme dans une éthique rationaliste. Pour lui, le christianisme n'est pas une morale améliorée, mais un paradoxe existentiel et une offense à la raison. Il affirme :

« *Le christianisme n'est pas la doctrine selon laquelle l'homme a une valeur infinie., il est la doctrine selon laquelle l'homme est dans une faute infinie et que Dieu lui accorde, par grâce, le pardon*<sup>199</sup> ».

Ici, Kierkegaard vise directement la tentative kantienne de moraliser la foi, de faire de Dieu le garant d'un monde moralement juste, d'un devoir intelligible, alors que, pour lui, la foi naît du péché, de l'angoisse et de l'absolue dépendance vers Dieu. Pour lui, réduire le christianisme à la moralité c'est le tuer<sup>200</sup>. Le chrétien n'est pas celui qui accomplit simplement le devoir, mais celui qui accepte l'absurde, celui qui croit à l'absurde<sup>201</sup>. À cet effet, Kierkegaard anticipe des critiques existentialistes contre la réduction rationaliste du divin : Kant efface l'incarnation, le scandale de la croix, la subjectivité de la foi.

En outre, Kierkegaard pense que Kant a offensé le christianisme en considérant Dieu comme une idée morale, or que ce dernier pense que c'est la paradoxalité qui devrait caractériser Dieu. Si pour Kant, Dieu est postulé comme idée régulatrice de la raison morale. Pour Kierkegaard, cela est une offense au cœur du christianisme, qui est l'incarnation de Dieu dans un homme concret. Pour Kierkegaard, le christianisme est le paradoxe absolu. Il n'est pas

---

<sup>199</sup> S. KIERKEGAARD *Le post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Paris, Gallimard, 1946, p. 257.

<sup>200</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>201</sup> *Ibid.*

l'idéal moral suprême, mais Dieu fait homme, scandale pour les Grecs, folie pour les sages<sup>202</sup>. Ainsi, Kant évacue l'événement christique au profit d'un schème universel :

« *Que signifie croire au Christ si on le réduit à une idée ? Alors il n'est plus un individu historique, mais un concept. Or, le chrétien croit à l'homme Dieu, né dans le temps, crucifié sous Ponce Pilate*<sup>203</sup> »

Kierkegaard oppose ici une religion de l'événement, du paradoxe et de l'individu, à une religion rationnelle qui généralise, moralise et neutralise l'absolu.

### III.2.b La foi comme fuite devant l'absurde selon Jean Paul SARTRE

Jean Paul Sartre (1905-1980), philosophe existentialiste français, bien qu'il ne consacre pas de critique systématique de *La religion dans les limites de la simple raison* chez Kant, adresse néanmoins plusieurs reproches fondamentaux à la religion rationnelle kantienne, en cohérence avec son existentialisme athée. Ces critiques s'insèrent dans une confrontation plus large avec l'idéalisme transcendantal kantien, notamment à propos de la morale, de Dieu et du statut de la subjectivité.

De prime abord, Sartre critique une morale fondée sur Dieu comme postulat. En effet, le philosophe français récuse le lien que Kant établit entre la moralité et l'idée de Dieu comme postulat nécessaire de la raison pratique. Là où Kant affirme :

« *Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle*<sup>204</sup> »

Et postule Dieu comme condition de la finalité morale<sup>205</sup>, Sartre y voit une fuite devant la responsabilité humaine. Dans *l'Être et le Néant*, Sartre critique tout fondement transcendant de la morale, car il annule la liberté humaine :

« *Si Dieu existe, l'homme n'est pas libre, s'il est libre, Dieu n'existe pas*<sup>206</sup> »

En outre, L'existentialiste pense que contre une religion dite rationnelle, la morale ne peut précéder l'existence. L'idée kantienne d'une religion « dans les limites de la simple raison » présuppose une nature rationnelle commune à tous les hommes, susceptibles de reconnaître

<sup>202</sup> S. KIERKEGAARD, *Le post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op.cit., p. 212.

<sup>203</sup> *Id.*, p. 221.

<sup>204</sup> E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV, p. 421.

<sup>205</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, AK. V, p. 122.

<sup>206</sup> J-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 651.

une loi morale universelle, et donc un Dieu moral. Il n'y a pas de nature humaine stable ou universelle, donc pas de sujet moral kantien :

*L'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour le concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tël est le premier principe de l'existence<sup>207</sup>*

Par conséquent, toute tentative de fonder une religion sur la raison morale est selon Sartre une mauvaise foi : *mensonge à soi-même<sup>208</sup>*». Le sujet kantien, qui découvre en lui-même une législation morale impersonnelle et se soumet à une loi qui serait universelle, est pour Sartre un sujet aliéné, qui ne reconnaît pas qu'il est seul responsable de ses choix. Sartre ajoute dans la *Critique de la raison dialectique* :

« Toute tentative pour asseoir la morale sur une essence humaine préalable, sur une raison ou une nature commune, revient à détruire la liberté<sup>209</sup> »

### III. LES OBJECTIONS POSTKANTIENNES

La tentative Kantienne de fonder la religion sur la seule raison pratique, notamment dans *La religion dans les limites de la simple raison* a marqué un tournant décisif dans la philosophie moderne. En dissociant radicalement la foi de la connaissance théorique, Kant propose une connaissance morale de la religion : Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté ne sont plus objets de preuve, mais postulats nécessaires de l'agir moral. Cette religion rationnelle, libérée de toute révélation historique ou autorité ecclésiastique entend établir une église éthique, purement fondée sur la conscience morale autonome. Cependant, cette tentative a suscité de nombreuses réactions critiques au sein même de la philosophie postkantienne, tantôt dans une volonté d'approfondir ce geste kantien, tantôt dans une rupture radicale avec ses présupposés. Fichte, héritier direct, radicalise la religion morale en l'insérant dans un idéalisme de l'action infini du moi. Hegel, tout en reconnaissant l'importance de Kant, reproche à sa religion rationnelle de rester abstraite et formelle, incapable de penser l'effectivité de l'esprit dans l'histoire. Feuerbach de son côté, déconstruit la figure divine kantienne comme une projection de l'essence humaine dissolvant ainsi toute transcendance religieuse. Nietzsche pour sa part voit dans la religion

<sup>207</sup> *Id*, pp. 28-29.

<sup>208</sup> J-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, op.cit., p. 86.

<sup>209</sup> J-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 139.

morale kantienne un dernier avatar du nihilisme chrétien : une tentative de sauver Dieu sous les habits de la moralité.

#### IV.1 Fichte et la radicalisation de la religion morale dans l'idéalisme du moi

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), héritier direct de Kant, reprend la distinction entre foi morale et connaissance, mais en la réintégrant dans un système plus dynamique, centré sur l'autoproduction du moi. Pour lui, la religion ne doit plus reposer sur un Dieu extérieur, mais sur le devoir moral comme absolu vivant dans le moi. Dans *La Doctrine de la religion* (1817), il écrit :

*Le monde divin ne se donne que dans l'accomplissement du devoir : Dieu n'est pas un être distinct, mais la loi morale entant qu'elle se fait vivante dans l'individu. En s'efforçant de réaliser le devoir, le moi, à partir de ce monde qui est son œuvre, tend vers un autre monde, celui de l'ordre moral. La foi en cet ordre, voilà la religion<sup>210</sup>*

En outre, Fichte critique également chez son maître, l'idée du postulat de Dieu. Si Kant postule Dieu comme condition de possibilité du souverain bien, Fichte de son côté refuse cette hypothèse comme étrangère à la pure morale : Dieu n'est pas un postulat, mais l'expression vivante de l'exigence morale. Dans *Leçon sur la destination du savant* (1794), il note :

*« Que Dieu existe ou non en dehors de moi n'est pas la question décisive pour la religion. Ce qui importe, c'est que je sois moral, et que je me sache porteur du divin. Dieu existe pour moi dans ma conscience morale, il vit et agit en moi en tant que moi-même je veux le bien<sup>211</sup> »*

#### IV.2 Vers une religion de l'action pure

Le disciple de Kant veut dépasser la simple religion rationnelle kantienne pour penser une religion de la vie morale, une forme d'immédiateté du divin dans la conscience morale. Pour le philosophe allemand :

*Le Dieu vivant ne se laisse pas penser comme un objet : il est dans l'intuition de l'action bonne, dans la lumière intérieure qui éclaire cette action et lui donne son sens. L'homme ne doit pas chercher Dieu en dehors de lui, dans le ciel ou dans la nature, mais dans son action, dans le devoir clairement reconnu et accompli.<sup>212</sup>*

<sup>210</sup> J. FICHTE, *La Doctrine de la religion*, trad. A. PHILONENKO, Paris Vrin, 1972, p. 185.

<sup>211</sup> J. FICHTE, *Leçon sur la destination du savant*, trad. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1981, pp. 94-95.

<sup>212</sup> *Id.*, p. 88.

Ainsi, la religion n'est rien d'autre que la conscience éthique du devoir, et toute métaphysique religieuse, même postulative, elle est une régression vers l'hétéronomie.

#### **IV.3 Hegel et la critique de l'abstraction morale et la réhabilitation de la religion.**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) apporte lui aussi des critiques autour de la religion rationnelle kantienne notamment telle qu'elle est exposée dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Il s'inscrit dans une critique plus large de la philosophie morale et pratique kantienne. Hegel voit dans le kantisme une forme d'abstraction vide, une moralité formelle incapable d'atteindre la plénitude du contenu religieux et spirituel tel qu'il doit se réaliser dans l'histoire et dans la communauté concrète. Dès lors, la critique hégélienne se concentre principalement sur trois points : premièrement, Hegel critique le formalisme vide de la moralité kantienne appliqué à la religion. En effet, si Kant conçoit la religion comme morale rendue effective par l'idée de Dieu, cette réduction de la religion à la moralité est vue par Hegel comme un appauvrissement de la vie religieuse. Dans *La Phénoménologie de l'esprit* (1807), Hegel critique la question kantienne en montrant que le formalisme kantien aboutit à une subjectivité abstraite incapable de réaliser le divin. Il écrit à propos :

*« La moralité, dans la mesure où elle repose sur la conviction subjective, se donne bien pour la vérité suprême, mais comme elle ne contient que l'universalité de la volonté, elle est encore abstrait, elle ne réalise pas encore en elle le contenu effectif de l'esprit<sup>213</sup> »*

En outre, Hegel récuse chez Kant, l'idée d'une religion de révélation, sans dogme, sans communauté historique. En effet, si Kant voulait fonder une religion qui soit dans les limites de la simple raison, c'est-à-dire dépouillée de toute révélation surnaturelle, Hegel, en revanche, défend l'idée selon laquelle, la vérité religieuse se manifeste historiquement, notamment dans le christianisme comme religion absolue. Il critique donc une religion purement rationnelle, qui reste selon lui extérieur à l'effectivité :

*« C'est bien là le défaut de ces constructions rationnelles, qu'elles ne se donnent qu'un contenu général, une religion morale ou rationnelle., or cela ne représente rien de réel, rien de présent, rien de vivant<sup>214</sup> »*

<sup>213</sup> F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 518.

<sup>214</sup> F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion, Tome III*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968. P. 195.

#### IV.4 Feuerbach et la religion rationnelle comme projection anthropologique

Ludwig Feuerbach (1804-1872), philosophe matérialiste et critique radical de la religion, adresse à la religion de Kant des critiques fondamentales, en l'accusant notamment de prolonger l'illusion religieuse sous une forme prétendument épurée, tout en conservant le postulat moral de Dieu comme être abstrait, dépourvu de toute réalité empirique. Feuerbach renverse l'approche kantienne. Pour lui, la religion n'est pas le produit de la raison morale, mais la projection psychologique de l'homme sur un au-delà idéalisé. C'est dans *L'essence du christianisme* (1841) et *Principe de la philosophie de l'avenir* (1843) que Feuerbach formule les critiques les plus percutantes à l'égard de la religion rationnelle kantienne. D'emblée, le matérialiste allemand commence par critiquer l'idée du Dieu moral abstrait. D'après lui, cette idée n'est qu'une simple projection de la conscience humaine. En effet, Kant fait de Dieu le garant de la moralité, un postulat de la raison pratique, requis non comme objet de connaissance, mais comme condition du bien suprême. Feuerbach voit là une rationalisation illusoire de la religion, qui ne fait que déplacer la croyance dans un arrière-plan moralisé sans pour l'abolir. Pour le matérialiste allemand, Dieu n'est rien d'autre que la projection idéalisée de la nature humaine morale elle-même. Il écrit :

*L'homme pose Dieu à la place de la raison, de l'amour, de la justice, parce qu'il ne sait pas encore que c'est lui-même qui les produits, qu'elles ne sont d'autre que son essence propre, détachée, idéalisée, aliénée. L'homme fait de Dieu un être moral pour ne pas reconnaître que c'est lui-même, entant qu'être moral, qui est Dieu*<sup>215</sup>

Ainsi, Feuerbach reproche à Kant de mystifier la morale en la projetant sur un être transcendantal alors qu'elle doit rester immanente à l'homme. Pour lui, le Dieu kantien n'est qu'une abstraction morale, une idée vide qui ne possède aucune réalité affective ou existentielle. Kant réduit Dieu à une fonction logique, morale : il est une hypothèse nécessaire pour garantir l'adéquation entre vertu et bonheur. Mais ce faisant, Dieu cesse d'être un être vivant pour devenir un principe froid de la raison pratique :

*Chez Kant, Dieu n'est pas un être réel, un être pour le cœur, mais une simple idée de la raison, une nécessité morale, autrement dit, une fiction. Kant a transformé la théologie en morale, mais une morale sans cœur, sans amour, sans chair, une morale sèche, qui croit honorer Dieu en le dépouillant de tout ce qui est humain*<sup>216</sup>

<sup>215</sup> L. FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme*, trad. J-P. Osier, Paris, GF, Flammarion, 2014, p. 98.

<sup>216</sup> *Id*, p. 121.

#### IV.5 La religion rationnelle comme terminale du nihilisme chez Friedrich Nietzsche.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), philosophe allemand, célèbre pour ses idées sur la critique de la morale traditionnelle, la volonté de puissance et l'individualisme, adresse lui aussi une critique farouche à la religion rationnelle de Kant. Ces dernières s'inscrivent dans un projet plus large de démystification des fondements moraux, métaphysique et religieux de la pensée moderne. En effet, Kant, en fondant la religion sur la moralité entend sauver la religion des dérives dogmatiques et superstitieuses, en plaçant sous le primat de la raison pratique. Or Nietzsche voit dans cette tentative un ultime refuge de l'idéalisme ascétique et une survivance de la morale chrétienne sous un déguisement philosophique.

Dans un premier temps, Nietzsche considère Kant comme étant le dernier bastion du moralisme chrétien, en considérant sa religion comme étant une morale camouflée. En effet, le philosophe allemand accuse Kant d'avoir conservé l'essence du christianisme en la transposant dans une philosophie de la morale. Selon lui, Kant ne fait que dépouiller le christianisme de ses oripeaux théologiques pour en conserver le fond moral, c'est-à-dire l'idée que l'homme est pêcheur qu'il doit être sauvé, et que cette rédemption passe par le devoir. Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche écrit :

« Kant, comme Luther, comme Pascal, tous des hommes de la même espèce, qui ne peuvent atteindre la morale qu'en s'humiliant d'abord devant elle, comme devant un commencement catégorique, une morale de la soumission<sup>217</sup> »

En outre, Nietzsche caractérise le postulat moral de Dieu comme un mensonge moral déguisé en rationalité. Si chez Kant, Dieu ne peut être connu par raison théorique, mais il est postulé par la raison pratique comme condition du souverain bien. Pour l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, cette manière de sauver Dieu en le rattachant à la morale est une hypocrisie :

« Que signifie Dieu chez Kant encore ? une exigence morale faite réalité., un monde moral en tant que fin., la moralité comme ordre du monde [...] Mais cela reste toujours la vieille voie de la vie par la morale<sup>218</sup> ».

<sup>217</sup> F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964, p. 98.

<sup>218</sup> F. NIETZSCHE, *l'Antéchrist*, trad. Henri Albert, Paris Gallimard, 1963, p. 10.

## CHAPITRE VIII : LA PORTÉE ÉTHIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE KANTIANNE

À l'époque des Lumières, alors que la critique de la religion révélée prend une ampleur nouvelle, Kant entreprend de refonder le discours religieux sur les seules bases de la raison pratique. C'est ainsi que dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), il propose une forme de religion rationnelle, affranchie des dogmes et de la révélation surnaturelle, s'il entend replacer la moralité au cœur de toute expérience religieuse authentique. Ce projet suscite à la fois l'intérêt et la controverse : intérêt parce qu'il cherche à donner un sens à la foi sans recourir à des certitudes métaphysiques, controverse, parce qu'il bouleverse l'ordre traditionnel de la théologie en subordonnant la religion à la morale. Cette orientation vers une religion morale fondée sur la liberté, la loi morale intérieure et la destination éthique de l'humanité, constitue une rupture décisive : ce n'est plus Dieu qui fonde le bien, mais le bien qui rend possible l'idée de Dieu. Dans cette perspective, l'idée même de Dieu devient un postulat pratique, nécessaire non pour connaître, mais pour espérer la réalisation complète du devoir moral. La religion n'est donc pas une connaissance spéculative, mais une exigence intérieure, enracinée dans l'effort éthique du sujet. Or si Kant veut éviter les illusions de la question théorique, il ne cherche pas pour autant à évacuer la question religieuse., au contraire, il tente de lui donner un sens nouveau, plus universel, plus libre, et potentiellement plus fécond pour la morale. Cette tentative d'articulation entre autonomie morale et contenu religieux ouvre un espace inédit dans l'histoire de la pensée : celui d'une foi rationnelle, soumise à l'épreuve critique, mais capable de porter une communauté éthique. Il s'agit donc de mesurer l'intérêt philosophique d'un tel projet : en quoi la pensée kantienne permet-elle de repenser la religion à la lumière de la raison critique ? Mais aussi d'explorer les possibilités d'ouverture, la religion morale kantienne est-elle capable d'intégrer une dimension symbolique, historique, voire communautaire sans se contredire ? En quel sens peut-on parler chez Kant, d'une Église éthique ou d'une communauté des croyants rationnels, et que signifie enfin pour notre temps cette exigence d'un rapport à Dieu fondée sur la croyance imposée, mais sur la libre adhésion à la loi morale ?

## I. LA RELIGION COMME CONDITION DE L'ACCOMPLISSEMENT MORAL

La religion dans la philosophie kantienne relève d'une portée épistémologique, car elle permet d'appréhender la religion sous un autre angle. Elle vise non pas de la refonder sur les révélations, les dogmes, les traditions, mais cette autre forme de religion doit être fondée sur la raison, la moralité. En effet, la religion rationnelle kantienne se base sur la raison pour établir les principes moraux, elle cherche à déterminer ce qui est moralement juste à partir de la raison, plutôt que de se fonder sur des dogmes ou des traditions. Ainsi, cette religion prône une redéfinition du rapport entre foi et raison. Kant propose une rationalisation de la religion, où la foi n'est plus d'abord une affaire de révélation ou de dogme, mais une conséquence pratique de la moralité. La foi en Dieu, en l'immortalité de l'âme ou en la liberté ne saurait être démontrable théoriquement, mais postulée par la raison pratique : « *Il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu* ». Cela marque une rupture avec la théologie dogmatique : la foi ne doit plus se reposer sur des preuves théoriques (que la raison échoue à produire) mais sur une exigence de la vie morale.

La religion kantienne est salutaire dans la mesure où celle-ci rend universelle et applicable les principes moraux à tous les êtres rationnels., cela signifie que les actions morales doivent être guidées par des règles qui pourraient être adoptées par tous, sans contradiction. La religion kantienne se présente salutaire une fois de plus dans la mesure où celle-ci met l'accent sur l'autonomie morale, c'est-à-dire la capacité des individus à prendre les décisions morales basées sur leur propre raison et conscience, plutôt que de se soumettre à des autorités extérieures ou externes (écritures, révélations). Le cœur de la religion ne doit plus être le culte, ni l'adhésion aux dogmes, mais l'obligation morale, la vraie religion devient donc celle qui favorise la vertu., Kant souligne donc que « *Toute religion doit être moralité, et non inversion*<sup>219</sup> ». C'est donc une thèse essentielle : la moralité devient la mesure critique de toute religion, et non l'inverse. Ainsi, une religion qui contredit la loi morale (par sacrifice, des promesses magiques, des privilèges surnaturels) est superstitieuse ou immorale.

En outre, la pensée kantienne relève d'une portée épistémique dans la mesure où elle valorise le respect de la dignité humaine et considère que chaque individu doit être traité comme une fin en soi et non comme un moyen pour atteindre d'autres fins. Seul l'impératif catégorique qui est un principe moral doit être primé, car il stipule que nos actions doivent être évaluées en

---

<sup>219</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, op.cit.,p.143.

fonction de leur capacité à être universalisées sans contradiction. Cela fournit un critère pour déterminer ce qui est juste. Kant affirme :

*« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre , toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen<sup>220</sup> »*

Ainsi, la religion rationnelle kantienne lie étroitement la morale à la liberté, en ce que les actions devraient être essentiellement celles qui sont accomplies librement, conformément à la loi morale que la raison se donne à elle-même. Dans ce sens, la religion kantienne démontre une pertinence dans la mesure où elle critique les motivations qui ne sont pas fondées sur le respect de la loi morale. Elle valorise les actions accomplies par le devoir, plutôt que par inclination ou intérêt personnel. Ainsi, la portée éthique de la religion kantienne est de promouvoir une moralité fondée sur la raison, l'universalité, l'autonomie et le respect de la dignité humaine. Elle vise à guider les actions humaines selon les principes moraux clairs et universels, tout en valorisant la liberté et la responsabilité individuelle., c'est dans cette perspective que certains penseurs à l'instar de John Locke et Jean-Jacques Rousseau considèrent que la religion fournit un fondement solide pour la moralité, en donnant un sens et une finalité à la vie humaine.

### **I.1 La religion comme fondement de la moralité chez Locke.**

John Locke, philosophe anglais du XVII<sup>e</sup> siècle, accorde une place importante à la religion dans sa conception morale et politique. Si sa philosophie repose sur la raison, il considère néanmoins que la religion, et particulièrement la croyance en Dieu, est un fondement indispensable à la moralité, en ce qu'elle donne à la vie humaine un sens ultime, une finalité et une action eschatologique. En effet, Locke affirme que la morale universelle ne peut véritablement s'imposer sans la croyance en Dieu, comme législateur suprême. Pour lui, la raison humaine est capable de connaître certaines vérités morales, mais elle a besoin du fondement religieux pour garantir l'obligation. Le philosophe anglais écrit à propos :

*« La moralité est la science propre et l'affaire de l'humanité en général., et c'est pourquoi, en grande partie de l'humanité la loi de la nature est la loi de la raison : c'est celle que Dieu a établie comme règle de nos actions<sup>221</sup> »*

<sup>220</sup> E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Flammarion, 1993, p. 97.

<sup>221</sup> J. LOCKE, *La raison du Christianisme*, trad. Pierre Coste, Paris, Vrin, 1965, p. 48.

Locke identifie ici la loi morale à la loi naturelle, laquelle est fondée dans la raison, mais instituée par Dieu. Autrement dit, la morale est inscrite dans la nature rationnelle de l'homme, mais elle tient sa force obligatoire de son origine divine. Il répète clairement dans son *Essai sur l'entendement humain* :

*Les hommes pourraient peut-être amenés à observer une certaine règle morale pour les commodités de la société présente., mais c'est uniquement la connaissance et la persuasion qu'il y'a un Dieu, et que lui seul a établi des règles de conduite pour l'homme, et qu'il récompensera ou primera selon l'observation ou la transgression de ces règles, qui peut donner à la morale sa force<sup>222</sup>*

Ce passage est fondamental : sans la croyance en Dieu, la morale reste fragile, privée de sa dimension de sanction, et donc de son efficacité véritable.

En outre, Locke fait de la religion comme sens et finalité de la vie humaine. Le philosophe anglais, en effet considère que la religion donne un sens ultime à l'existence humaine en l'orientant vers un au-delà. Le sens moral de l'existence ne trouve sa pleine réalisation qu'à la lumière de l'immortalité de l'âme et du jugement divin. La foi en Dieu donne ainsi une finalité aux actions humaines. Dans *La raison du christianisme* ( 1695 ), Locke insiste :

*« Si l'on retire l'idée d'un futur, et avec elle, les récompenses et les punitions qui l'accompagnent, la moralité perd sa force sur l'esprit des hommes [...] C'est cette idée qui ajoute le poids et la nécessité de l'obligation à la loi de la nature<sup>223</sup> »*

Ici, Locke montre que la perspective eschatologique (rétribution post-mortem) donne une consistance réelle à la morale. Autrement dit, c'est la religion qui transforme la moralité naturelle en une obligation impérative. De manière encore plus explicite, il affirme dans *Essai sur l'entendement*

*« Si l'on ôte la croyance à Dieu et à la vie future, les fondements mêmes de la morale sont sapés. Ce pourquoi devrais-je suivre le bien, fuir le mal, si tout s'arrête avec la mort., et s'il y a ni jugement, ni tribunal, ni rétribution<sup>224</sup> »*

Locke considère ainsi que le sens moral de l'existence est indissociable d'une vision religieuse de l'homme, orientée vers une justice transcendante. Le philosophe anglais affirme

<sup>222</sup> J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, trad. P. Coste, Paris, Vrin, 1967, p. 3.

<sup>223</sup> J. LOCKE, *La raison du christianisme*, op.cit.,p.38.

<sup>224</sup> J. LOCKE, *Essai sur l'entendement*, op.cit., p. 2.

avec force que la religion constitue le fondement le plus solide de la morale. Si la raison humaine peut découvrir certaines règles morales, seule la croyance en Dieu les érige en lois obligatoires, en introduisant la notion de sanction divine et d'immortalité de l'âme. La religion donne ainsi à la vie humaine un sens supérieur et une finalité ultime, en inscrivant l'agir moral dans une perspective eschatologique.

En ce sens, la religion chez Locke, ne se substitue pas à la raison morale, mais elle la parachève en la dotant d'un fondement théologique et existentiel, garant de son efficacité sociale et de sa légitimité universelle.

## I.2 La religion comme fondement de la moralité chez Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dans les Lumières, cherche à concilier foi et raison, nature et société, morale et religion. Loin de faire de la religion une simple doctrine théologique, il lui attribue une fonction éthique fondamentale : celle de fonder la moralité dans le cœur de l'homme, d'ancrer le bien et le devoir dans un sentiment religieux naturel. Chez lui, la religion n'est pas d'abord un système de dogmes, mais une expérience intérieure et morale, source d'une obligation intime. Rousseau rejette à la fois l'athéisme rationaliste et les religions institutionnelles autoritaires, préférant une religion « naturelle » comme fondement de la vertu.

Dans un premier temps, Rousseau fait de la religion naturelle comme le fondement de la moralité dans la mesure où il tire la source du bien moral dans le sentiment religieux. Dans *La profession de la foi du vicaire savoyard*, Rousseau affirme la nécessité d'un sentiment religieux naturel pour fonder le devoir moral. La conscience morale ne peut se passer d'un sentiment du divin, qui donne au bien sa valeur absolue. Il écrit :

*« Je ne tire pas mes règles de mes opinions, mais de mon cœur. [...] Je ne me demande pas si telle action est conforme à une foi, mais si elle est conforme à la justice, à la vérité, à la raison<sup>225</sup> »*

Le vicaire distingue nettement la religion du cœur de la religion des dogmes. Ce qui fonde l'obligation morale, c'est la conscience qui est une voix divine en nous :

*« Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, rendant l'homme semblable à Dieu, tu fais l'excellence de sa nature et la moralité de ces actions<sup>226</sup> »*

<sup>225</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile, Livre IV*, Paris, Flammarion, 1995, p. 602.

<sup>226</sup> *Id.*, p. 597.

Ainsi, le philosophe français établit un lien entre Dieu et la loi morale. Pour lui, croire en Dieu, en l'immortalité de l'âme et en la liberté est nécessaire pour donner un fondement solide à la moralité. Ces croyances ne sont pas des objets de savoir théorique, mais des nécessités morales et pratiques :

*J'ai besoin de croire pour agir, et de savoir pour être sûr de ma foi. Cette foi n'étant pas particulière, mais celle d'un cœur qui s'ouvre à l'ordre moral de l'univers. Dieu, dans cette perspective, garantie que le bien n'est pas vain et que la croyance n'est pas illusoire. Si je ne croyais pas à une vie avenir, je ne croirais pas à la providence, car je ne vois pas la justice sur la terre<sup>227</sup>*

En outre, Rousseau fait de la religion civile dans *Du contrat social*, une cimenterie morale de la communauté politique. Il affirme que la religion est nécessaire pour l'unité morale de la société, non pas comme dogme révélé, mais comme « religion civile », garante des mœurs et de la cohésion :

*« Il est donc de l'intérêt de l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs., mais les dogmes de cette religion, ni l'État ni ses membres qu'autant qu'ils importent à la morale et aux devoirs que celui qui l'a professe est tenu de remplir envers autrui ».*<sup>228</sup> La religion civile a pour rôle de rendre la morale effective dans le lien social. Elle enseigne peu de dogmes, mais essentiels :

*Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explication ni commentaire. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante., la vie à venir., le bonheur des justes., le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois<sup>229</sup>*

La religion civile en ce sens, est une foi morale minimale, orienté vers le bien public. Loin de concurrence à la raison, ou à la liberté, elle les renforce.

Enfin, Rousseau rejette scrupuleusement le fanatisme religieux et le rationalisme athée, ce dernier estime que les religions révélées ont souvent trahi la morale par leurs dogmes arbitraires et leur pouvoir clérical. Rousseau pense que

*« sitôt que les dogmes de la religion furent fixés, ils furent presque tous absurde<sup>230</sup> ».*

---

<sup>227</sup>*Id.*, p. 596.

<sup>228</sup>ROUSSEAU, *Du contrat social, Livre IV*, Paris, , Flammarion, 2001, p.173.

<sup>229</sup>*Id.*, p. 174.

<sup>230</sup>J. ROUSSEAU, *Émile, op.cit.*, p. 607.

Mais l'athéisme qui nie Dieu nie aussi tout fondement ultime à la moralité. Il déclare à propos :

« Ô homme, resserre-toi dans les bornes de ton espèce., reconnais-toi, sois juste, et tu seras heureux<sup>231</sup> »

Autrement dit, le bonheur moral ne peut naître que d'une vie juste, orientée par la voix intérieure de la conscience éclairée par une foi naturelle. Par conséquent, Rousseau estime que la religion ne peut se fonder sur la révélation, ni sur l'intuition, mais sur une expérience intime de la conscience morale. Cette religion du cœur, la religion naturelle, fonde la moralité en Dieu comme principe d'ordre, de justice et de finalité. Elle ne s'oppose pas à la raison, mais de la liberté., elle en est la condition. La religion devient ainsi, chez Rousseau, non pas l'ennemi de la liberté, mais son alliée : elle donne à la vertu un fondement affectif, une justification ultime et un horizon d'espérance.

## **II. LES IMPLICATIONS DE LA PENSÉE KANTIENNE POUR L'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE**

La pensée kantienne notamment dans *La religion dans les limites de la simple raison*, propose une conception de la religion comme forme de moralité rendue visible dans une communauté, indépendante des dogmes historiques. Si pour Kant, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté ne sont pas objets de connaissance, mais postulats pratiques de la raison, c'est-à-dire des nécessités morales pour penser le bien, cette réduction de la religion à sa fonction éthique a profondément influencé l'éthique contemporaine, tant dans ses dimensions séculières que religieuses. Elle pose la question : une éthique véritable est-elle possible sans religion révélée ? ou, à l'inverse, la religion peut-elle se réduire à un substrat moral rationnel ? Divers penseurs contemporains ont repris, ou modifié cette approche kantienne, dont Habermas, Ricœur et Rawls.

### **II.1 Jürgen Habermas : La foi post-métaphysique et la religion comme ressource morale.**

Dans un contexte post-métaphysique marqué par le recul des grandes philosophies de la totalité et des religions révélées dans l'espace public, Jürgen Habermas, philosophe contemporain entreprend une réhabilitation critique du potentiel normatif de la religion. Bien que la modernité se caractérise par la sécularisation des sociétés et la montée en puissance de

---

<sup>231</sup>*Id*, p. 589.

la rationalité procédurale, Habermas insiste sur le fait que la religion, loin d'être une relique du passé, demeure une source morale vivante, dont le contenu sémantique peut encore inspirer la réflexion éthique et politique. Ainsi, sa perspective se fonde sur la reconnaissance d'une « foi post-métaphysique », c'est-à-dire une foi rendue possible au sein d'une modernité critique, sans retour à la métaphysique dogmatique, mais ouverte à un dialogue rationnel.

D'entrée de jeu, Habermas fait de la post-métaphysique, une condition moderne du discours rationnel. Il définit la post-métaphysique comme la condition d'une pensée rationnelle libérée de toute prétention à un fondement absolu, à une vérité révélée ou à une structure ontologique forte. Elle prend acte de la fin des « grands récits », sans pour autant céder au relativisme. Il écrit :

*« Une pensée post-métaphysique se caractérise par trois traits : elle renonce à toute prétention à l'absolu, elle s'oriente vers l'argumentation intersubjective et elle reconnaît le pluralisme des visions du monde<sup>232</sup> »*

Dans ce cadre, la religion ne peut plus prétendre à un statut épistémique supérieur, mais elle ne perd pas pour autant toute pertinence :

*« Même si les doctrines religieuses ne peuvent plus prétendre à une validité universelle dans l'espace public séculier, leur contenu moral conserve une force d'interpellation que les philosophies profanes ne peuvent ignorer<sup>233</sup> »*

En outre, le philosophe allemand fait de la religion un vecteur sémantique de la morale. En effet, Habermas reconnaît que certaines intuitions morales profondes continuent à être formulées de manière particulièrement expressive dans le langage religieux. Le langage séculier n'a pas toujours les ressources pour traduire directement cette densité symbolique :

*La religion possède une force sémantique qui n'est pas immédiatement transposable dans un langage purement rationnel. Les grandes traditions religieuses continuent d'exprimer des intuitions morales fondamentales dans un langage dont la signification n'est pas épuisée. Jusqu'à présent, la philosophie n'a pas été capable de rendre disponible dans un langage séculier une bonne partie du potentiel sémantique de la tradition<sup>234</sup>*

La religion apparaît ainsi comme un ensemble d'intuitions normatives qui peuvent encore inspirer le débat éthique, à condition d'être retraduites dans un langage accessible à tous

<sup>232</sup>J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, Librairie philosophique, Paris, Vrin, 1988, p. 33.

<sup>233</sup>J. HABERMAS, *Foi et Savoir*, Paris, Cerf, 2003, p. 27.

<sup>234</sup>J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 141-142.

dans l'espace public. Ainsi, le philosophe allemand s'incline vers une foi post-séculière. Dans sa conférence *Foi et Savoir*, Habermas avance une notion importante : celle d'une « conscience post-séculière ». Il ne s'agit plus d'opposer foi et raison, mais de repenser leur cohabitation dans des sociétés pluralistes. Il écrit à cet effet :

*Les citoyens d'une société post-séculière ne doivent pas seulement s'attendre à la continuation de l'existence des communautés religieuses dans un environnement sécularisé., ils doivent aussi apprendre à les considérer comme des partenaires égaux dans un dialogue sur les questions fondamentales*<sup>235</sup>

Habermas propose alors une double obligation : Les croyants doivent accepter que leurs convictions soient exprimées dans un langage accessible à tous. Les non-croyants doivent être prêts à écouter la contribution religieuse au débat moral. Cette attitude se nomme l'éthique de la traduction (*Übersetzungsethik*) :

*Dans la mesure où les croyants prennent part à des débats publics, ils doivent s'efforcer de traduire leurs contributions dans un langage qui puisse être compris par tous. Mais cette obligation de traduction s'adresse aussi aux non-croyants, qui ne doivent pas refuser a priori d'écouter les convictions religieuses*<sup>236</sup>

- **Vers un espace public inclusif : l'apport démocratique de la religion**

Habermas défend enfin l'idée que la démocratie ne peut pas s'appuyer uniquement sur des motifs rationnels d'adhésion : elle a besoin d'une motivation éthique, souvent puisée dans les ressources symboliques et communautaires de la religion. Le philosophe allemand pense à propos qu'

*« Une démocratie vivante a besoin de formes d'adhésion morale que le simple droit ne peut produire. Les traditions religieuses peuvent offrir cette substance morale dont vit une société libre*<sup>237</sup>»

Dans cette perspective, la foi post-métaphysique ne signifie pas la disparition de la religion, mais la transformation en une ressource éthique et herméneutique, accessible à la discussion rationnelle sans être réductible à celle-ci. Ainsi, la position de Jürgen Habermas sur la foi post-métaphysique et la religion comme source morale se situe au carrefour de la connaissance critique et du dialogue rationnel. Tout en affirmant les exigences d'un discours post-métaphysique fondé sur la raison intersubjective, il accorde à la religion une fiction

<sup>235</sup> J. HABERMAS, *Foi et Savoir*, op.cit., p. 35.

<sup>236</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion*, op.cit., pp. 146-147.

<sup>237</sup> J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002, p. 111.

herméneutique et motivationnelle essentielle dans l'espace public démocratique. La tâche reste alors celle de la traduction mutuelle entre langage et raison séculière, condition d'un vivre-ensemble pluraliste où foi et raison ne s'excluent plus mais s'enrichissent.

## II.2 John Rawls et la justification politique des croyances religieuses

D'emblée, dans le libéralisme politique, John Rawls distingue deux registres : les doctrines compréhensives (religieuses, philosophique, morales globales) et une conception politique de la justice, « *Feestanding* », détachée de toute métaphysique disputée. Ce déplacement répond au fait du pluralisme raisonnable. Le philosophe anglais écrit à cet effet :

« *Le libéralisme politique élabore une conception politique de la justice pour un régime démocratique constitutionnel, elle n'est pas dérivée d'une doctrine compréhensive, mais est présentée en termes propres à la culture politique publique d'une société démocratique*<sup>238</sup> ».

Conséquence majeure : la justification de principes moraux politiques (liberté de base, égalité équitable des chances, priorité de justice, etc.) doit pouvoir être donnée en des raisons accessibles à tous les citoyens libres et égaux, indépendamment de leurs croyances compréhensives. En effet Rawls considère la raison politique comme un critère de justification qui convient à l'exercice du pouvoir. La raison publique fonctionne comme une méthode de justification : elle exige que l'argumentation invoque des valeurs publiques (liberté égale, équité, valeur équitable des libertés politiques, bien public, chargé de la coopération sociale, etc.) plutôt que des vérités théologiques ou métaphysiques contestées. Il écrit :

« *Lorsque des questions constitutionnelles essentielles et des questions de justice fondamentales sont en jeu, nous devons adresser les unes aux autres en nous fondant sur des raisons publiques partagées et des preuves accessibles au sens commun civique*<sup>239</sup> »

Rawls pense que même des personnes raisonnables et de bonne foi peuvent demeurer en désaccord profond sur les questions morales ultimes. C'est l'idée des « *Burdens of judgement* » (fardeaux du jugement) : complexité des preuves, poids des valeurs en conflit, expériences de vie, etc. Pour le philosophe anglais, les fardeaux du jugement expliquent comment des personnes raisonnables, toutes pleinement compétentes du point de vue moral, peuvent néanmoins en venir, même après discussion, à des vues opposées sur des questions compréhensibles<sup>240</sup>. De là, découle un principe de tempérance justificative : dans l'espace

---

J. RAWLS, *Le libéralisme politique*, trad. Catherine Audar, Paris, PUF, 1993, p. 26.

<sup>239</sup>J. RAWLS, *L'idée de raison publique révisée*, trad. Catherine Audar, Paris, PUF, 1997, p. 18.

<sup>240</sup>J. RAWLS, *Le libéralisme politique*, op.cit., p. 2.

public au moment de légitimer des lois fondamentales, nous n'argumentons pas par ce qui divise irrémédiablement, mais par ce que la citoyenneté permet d'énoncer.

En outre, Rawls refuse que la neutralité politique implique un scepticisme moral. Au contraire, une société juste est stabilisable pour de bonnes raisons. Si diverses doctrines compréhensives endossent la même conception politique, chacune pour des motifs internes propres : la conception politique de la justice devient l'objet d'un consensus par recoupement lorsque des doctrines compréhensives raisonnables, bien que distinctes, la soutiennent sur la base de leurs raisons respectives <sup>241</sup>. La justification politique n'est donc pas minimale au sens d'un plus petit dénominateur commun appauvri, mais partagée au sens d'une convergence robuste sur des principes publics (les deux principes de justice) depuis des horizons compréhensifs différents.

- **Réciprocité et légitimité : de la justice en question**

Rawls formule un critère de réciprocité : une proposition politique est justifiée si, en toute bonne foi on peut s'attendre à ce que des citoyens raisonnables, considérés comme libres et égaux puissent l'accepter à partir de raisons publiques suffisantes. En effet, ce critère ne remplace pas la vérité morale, mais définit ce qui est légitime d'imposer par la loi commune quand la vérité ultime est disputée. La légitimité (ce qu'il est permis d'exiger de tous découle alors de la justification publique) :

*Le critère de la réciprocité exige que ceux qui exercent le pouvoir politique puissent raisonnablement s'attendre à ce que tous les citoyens l'acceptent sur la base des raisons que chacun peut admettre. La vérité en politique se comprend à partir des méthodes publiques d'argumentation et de vérification propres à une société démocratique constitutionnelle<sup>242</sup>*

Rawls parle d'une conception politique de la vérité, limitée dans l'espace public, on prend pour vrai-peur le politique ce qui ressort de procédure libres et équitables d'enquête et de délibération, adressées à des valeurs politiques partagées (publicité des raisons, liberté académique, presse libre, etc.)

Ainsi, les croyances morales des citoyens, qu'elles soient religieuses, ou séculières restent entières dans la société civile. Mais lorsqu'elles prétendent justifier des normes contraignantes pour tous, elles doivent se traduire en raison publique (où se joindre au consensus par recoupement), faute de qu'elles ne satisfont pas la réciprocité. Dans *La Théorie*

---

<sup>241</sup>Id, p.5.

<sup>242</sup> Id, p. 3.

*de Justice*, Rawls propose l'équilibre réfléchi (aller-retour entre jugement bien pesés, principes, considérations théoriques), le libéralisme politise, repolitise cette méthode : les données d'entrée pertinentes sont les idées de la culture politique publique (liberté, égalité, coopération équitable) et le fait du pluralisme raisonnable, l'outil reste épistémique, mais son entrée et sa sortie sont politiques : la justification vise des citoyens dans des institutions communes, non l'adhésion à une doctrine totale de la vie bonne :

*Nous portons des jugements mûrement réfléchis dans des conditions favorables, et nous ajustons principes et jugement jusqu'à ce qu'ils forment un ensemble cohérent. Justifier politiquement des croyances morales ne signifie pas les édulcorer, mais les rendre publiquement partageables de telle sorte que la raison pratique s'appréhende par les questions constitutionnelles et de justice fondamentale, la réciprocité comme norme de légitimité, le consensus par le recoupement pour la stabilité, pour les bonnes raisons, « Burdens of judgment » comme reconnaissance public, comme position originelle, équilibre réfléchi, au service d'une justification adressée à des citoyens libres et égaux<sup>243</sup>*

Cette thèse rawlsienne se voit en harmonie avec l'éthique kantienne, dans la mesure où la raison se doit être universelle, voire universalisable.

## CHAPITRE IX : ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA RAISON ET LA RELIGION

Le débat que Kant engage au XVIII<sup>e</sup> siècle autour de *La religion dans les limites de la simple raison* ne se limite pas à une querelle philosophique de son temps, il constitue un jalon durable dans l'histoire intellectuelle de l'occident. En cherchant à détacher la foi de toute dépendance à la métaphysique spéculative, Kant inaugure un projet de rationalisation de la religion qui influence autant qu'il suscite la critique. Or, deux siècles plus tard, la question reste ouverte : la raison peut-elle fonder, orienter où même juger l'expérience religieuse ?

### I. LES ENJEUX CONTEMPORAINS DANS LE DIALOGUE RAISON, FOI

La relation entre raison et foi demeure au XXI<sup>e</sup> siècle d'emblée, un lieu de tension et de dialogue essentiel pour penser l'avenir des sociétés pluralistes. Longtemps structuré par les débats philosophiques et théologiques de l'époque moderne de Kant à Schleiermacher, de

<sup>243</sup> J. RAWLS, *Théorie de Justice*, trad. Catherine Audar, Paris, Seuil, 1971, PP. 9-10.

Kierkegaard à Bath, ce rapport inédit : mondialisation des cultures, sécularisation des institutions et émergence d'un espace public où se côtoient croyances religieuses, humanismes laïques et visions scientifiques du monde. La question n'est plus seulement de savoir si la raison peut prouver la foi ou si la foi peut inspirer la raison, mais de déterminer comment ces deux registres peuvent coopérer sans se confondre, dans un cadre où les convictions sont multiples et parfois concurrentes. Les enjeux contemporains de ce dialogue sont multiples : d'un côté, la raison critique, héritière des Lumières, revendique l'autonomie du jugement face à toute autorité transcendante, de l'autre côté, la foi religieuse affirme porter une vérité qui dépasse les limites du discours rationnel, mais qui ne saurait s'imposer que dans le respect de la liberté de conscience. Entre ces deux pôles se joue l'avenir de la coexistence pacifique : comment permettre à la foi de contribuer à la délibération publique sans rompre avec les exigences de la rationalité commune ? Il faudrait relever qu'au fil de l'histoire, le rapport entre raison et foi a connu plusieurs configurations. Dans la tradition médiévale, inspirée par Augustin et Thomas d'Aquin, la raison été perçue comme un instrument au service de la foi capable d'en expliciter les contenus afin d'en épuiser le mystère. La modernité, en revanche, a déplacé l'équilibre : Descartes, Kant ou Hume ont soumis la croyance religieuse à l'examen critique, posant la question de sa légitimité face aux critères universels de la raison.

### **I.1. Le pluralisme religieux et l'espace public : la raison comme médiation entre convictions diverses.**

Le pluralisme religieux contemporain interroge la possibilité d'un dialogue rationnel entre convictions diverses. Habermas, dans *Théorie de l'Agir communicationnel*, soutient que la raison publique peut fonctionner comme médiation entre diverses croyances, en exigeant que chaque participant traduise ses convictions particulières dans un langage accessible à tous. Il écrit à propos :

« Les citoyens croyants, lorsqu'ils s'expriment dans l'espace public, doivent présenter leurs arguments de manière à ce que des citoyens non croyants ou d'autres confessions puissent les comprendre et y répondre rationnellement<sup>244</sup> »

Ainsi, la raison publique ne prétend pas éliminer la foi, mais la rendre communicable. Pour Habermas, par essence, les sociétés post-séculières imposent de reconnaître que la modernité de la conscience publique entraîne et transforme de manière réflexive, dans des phases successives, les mentalités tant religieuses que profane. Ainsi, Habermas plaide pour

---

<sup>244</sup>J. HABERMAS, *Théorie de l'Agir communicationnel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 118.

une reconnaissance mutuelle entre croyants et non croyants, où chacun accepte les raisons de l'autre, même si elles ne sont pas rationnellement justifiables selon les critères de l'autre. Cette approche vise à préserver la dignité humaine et à garantir une délibération démocratique inclusive. Paul Ricœur complète cette vision en insistant sur la responsabilité interprétative des croyants : comprendre et être compris suppose de transcender le simple dogmatisme pour établir un dialogue fondé sur la reconnaissance mutuelle et la logique morale. Il aborde le pluralisme religieux à travers une perspective éthique et herméneutique, en insistant sur la nécessité de comprendre et de respecter les convictions des autres, tout en reconnaissant la pluralité des interprétations possibles. Ricœur affirme :

« *La philosophie doit tout comprendre, même la religion*<sup>245</sup> »

## **I.2 Le rapport raison-foi chez Meinrad Hebga : vers une rationalité élargie**

La question du rapport entre raison et foi constitue l'un des problèmes majeurs de la philosophie de la religion. Depuis la modernité et notamment avec Emmanuel Kant, la tendance dominante a été de circonscrire la religion dans les limites de la raison, au point d'opposer parfois radicalement rationalité scientifique et expérience religieuse. Dans ce contexte, la foi apparaît souvent comme une forme de croyance irrationnelle ou subjective, tandis que la raison revendique le monopole de la vérité., c'est précisément contre cette opposition que s'inscrit Meinrad Hebga dans son ouvrage *intitulé Afrique de la raison, Afrique de la foi*. Philosophe africain attentif aux réalités culturelles de son continent, Hebga entreprend de repenser le rapport entre foi et raison à partir d'une critique du rationalisme exclusif occidental et d'une revalorisation des formes africaines de rationalités. Dès lors, une question centrale se doit être posée : comment Hebga parvient-il à dépasser l'opposition classique entre foi et raison pour proposer une rationalité élargie capable d'intégrer l'expérience religieuse ?

### **I.2.a La critique hebgiennne de l'opposition entre foi et raison**

D'emblée, chez Hebga, la première démarche consiste à déconstruire l'idée selon laquelle foi et raison seraient fondamentalement incompatibles. En effet, il dénonce une opposition qu'il juge artificielle et culturellement située. Cette critique apparaît clairement lorsqu'il affirme :

---

<sup>245</sup>P. RICŒUR *Critique et Conviction*, Calmann-Lévy, p.78.

*«Il est illogique de récuser la foi au monde de la raison scientifique ou philosophique, ou au contraire de rejeter les propositions de la cosmologie mathématique au nom de la bible<sup>246</sup>»*

### **I.2.b La défense d'une rationalité plurielle et élargie**

Face à cette réduction de la rationalité, Hebga propose une conception élargie de la raison. Au cœur de son projet, se trouve l'idée selon laquelle la rationalité n'est pas unique, mais plurielle. Autrement dit, il n'existe pas une seule forme universelle de rationalité, mais une diversité de manière de comprendre et d'interpréter le réel. Cette position est cohérente avec son affirmation : *«La rationalité est nécessairement particulière, et partant plurielle. C'est cette vérité incontournable que je voudrais établir<sup>247</sup>»*. Une telle thèse implique une remise en cause radicale de l'universalité abstraite de la raison occidentale. Elle ouvre la voie à la reconnaissance d'autres formes de rationalités, notamment celles issues des cultures africaines. Et le philosophe anthropologue camerounais peut renchérir : *«C'est une erreur d'analyser les réalités africaines à la lumière d'une anthropologie ou d'une métaphysique qui lui est étrangère<sup>248</sup>»*.

### **I.2.c Vers une réconciliation dialectique entre foi et raison**

L'originalité majeure de Hebga réside dans sa tentative de dépasser la simple critique pour proposer une véritable articulation entre foi et raison. Cette ambition apparaît explicitement dans le chapitre intitulé : *«Dépasser la querelle<sup>249</sup>»*, où il s'agit de sortir de l'opposition stérile en rationalisme et religiosité. Pour le philosophe camerounais, foi et raison ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. Chacune répond à une dimension spécifique de l'expérience humaine : *«la raison cherche à expliquer le monde, la foi cherche à en dévoiler le sens ultime<sup>250</sup>»*. Pour le prêtre jésuite, tandis que la raison répond à la question comment ?, La foi répond quant à elle à celle de pourquoi ? Cette complémentarité se manifeste particulièrement dans le dialogue entre science et religion.

Ainsi, dans le chapitre intitulé : *«Cosmologie et Dieu créateur<sup>251</sup>»*. Hebga met en relation les théories scientifiques sur l'origine de l'univers et la croyance en Dieu créateur. Dans ce chapitre, le philosophe camerounais montre que la cosmologie scientifique (*Big Bang*), et la théologie de la création ne doivent pas être opposées mais articulées sans réduction. Il refuse

<sup>246</sup> P. M. HEBGA, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, p. 112.

<sup>247</sup> *Id*, p. 94.

<sup>248</sup> *Id*, p. 128.

<sup>249</sup> *Id*, p. 115.

<sup>250</sup> *Ibid*.

<sup>251</sup> *Id*, p. 141.

donc d'opposer : « brutalement science et foi, critique des lectures littéraires en proposant plutôt une ouverture à une complémentarité herméneutique<sup>252</sup> »

### **I.3 Foi et Raison : une analyse épistémologique complémentaire chez Jean Bertrand**

#### **Amougou**

Le rapport entre foi et raison constitue l'un des problèmes les plus constants de la philosophie. Depuis la modernité, ce rapport est souvent pensé sous le mode de la tension, voire d'exclusion. Avec René Descartes, la raison devient le fondement indubitable du savoir, tandis que chez Hegel, elle s'identifie au déploiement même du réel. Dans ces perspectives, la foi semble reléguée au rang de croyance subjective, incapable d'accéder à la vérité. C'est précisément cette réduction que conteste Jean Bertrand Amougou dans son ouvrage intitulé *Réflexions sur la rationalité*. À travers une critique du rationalisme occidental, il entreprend de repenser la notion même de rationalité afin d'y réintégrer les formes de pensée exclues, notamment la foi. Une question se pose : la foi doit-elle être exclue du champ de la rationalité, où bien révèle-t-elle les limites d'une conception trop étroite de la raison ?

#### **I.3.a La constitution moderne d'une opposition entre foi et raison**

D'emblée, la modernité philosophique a profondément reconfiguré le statut de la raison. Chez René Descartes, la vérité repose sur la certitude rationnelle. Toute connaissance doit être soumise au doute méthodique et reconstruite sur des bases indubitables, il affirme :

*Mais il y'a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais fusse quelque chose., et remarquant que cette vérité : je pense donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeais que je pouvais la recevoir, sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais<sup>253</sup>*

Cette affirmation montre clairement que la raison (*le cogito*) constitue une vérité absolument certaine, indubitable, à partir de laquelle tout le savoir peut-être reconstruit. C'est donc bien le fondement premier de la connaissance. Ce geste fondateur implique une méfiance à l'égard de la tradition et, par conséquent, de la foi.

---

<sup>252</sup> Cfr, p. 141.

<sup>253</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, op.cit., pp. 60-61.

### **I.3.b La critique d'Amougou : la dénonciation d'une rationalité hégémonique et mutilante**

Dans *Réflexions sur la rationalité*, le philosophe camerounais Jean Bertrand Amougou entreprend une critique profonde de la rationalité occidentale qu'il juge historiquement située et idéologiquement marquée. Il écrit de manière explicite ;

*Le caractère assumatif et exclusif de la raison dans l'histoire de la pensée occidentale a conduit à une réduction drastique du champ du savoir., en s'érigeant en instance unique de validation du vrai, elle a progressivement disqualifié toutes les autres formes d'intelligibilités du réel, reléguant celles-ci dans l'irrationalité ou dans la superstition et enfermant aussi d'autres cultures , notamment africaines, dans une posture d'atrophie mentale<sup>254</sup>*

Cette affirmation met en lumière trois critiques majeures : la prétention totalitaire de la raison, l'exclusion des savoirs non scientifiques et l'aliénation culturelle qu'elle produit. Amougou insiste également sur l'oubli fondamental de la pluralité :

*En absolutisant une forme particulière de la rationalité, la tradition philosophique moderne a occulté la dimension plurielle de la raison., or la position plurielle de la rationalité, qui permettrait de reconnaître la diversité des modes d'accès au réel semble avoir été largement oublié<sup>255</sup>*

### **I.3.c La reconstruction d'une rationalité ouverte : la foi comme mode légitime de connaissance**

Faces à ces dérives, Jean Bertrand Amougou propose une refondation de la rationalité. Il peut d'ailleurs affirmer à propos :

*« Il devient nécessaire de repenser la rationalité non plus comme un système clos et autosuffisant, mais comme une structure ouverte, capable d'intégrer la diversité des expériences humaines et des formes de savoirs, y compris celles qui relèvent de la foi<sup>256</sup>».*

Cette redéfinition repose sur un principe fondamental : le principe d'ouverture. Amougou précise :

---

<sup>254</sup> J. B. AMOUGOU, *Réflexion sur la rationalité, Variations culturelles d'un thème chez Hebga*, Tome II, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 23.

<sup>255</sup> *Id*, p. 54.

<sup>256</sup> *Id*, p. 64.

« *La recherche authentique se doit de respecter un principe d'ouverture qui consiste à ne pas exclure a priori des domaines entiers de l'expérience humaine sous prétexte qu'ils échappent aux normes de la rationalité classique*<sup>257</sup> »

Cela implique une transformation radicale : la foi n'est plus exclue, elle est reconnue comme porteuse de sens et de vérité. Dans cette perspective, le philosophe camerounais souligne que :

« *Il est clairement question de libérer ce que la raison avait voulu asservir, en restituant aux formes symboliques et religieuses leur dignité et leur capacité à exprimer une vérité sur l'homme et le monde*<sup>258</sup> »

#### **I.4. Bioéthique et dignité humaine**

Les avancées biomédicalisées soulèvent des questions éthiques : manipulation génétique, procréation médicalement assistée, fin de vie. La foi propose une vision de la dignité humaine intégrale, tandis que la raison produit des critères universels d'action. Benoît XVI, dans *Caritas in Veritate* souligne que la rationalité technique ne suffit pas. Pour le Pape de l'église catholique :

« *La science et la technique, si elles ne sont orientées par une raison éclairée par la vérité morale peuvent transformer en instruments de domination et d'aliénation*<sup>259</sup> »

Ainsi, cette réflexion que la science et la technologie, bien que puissantes ne sont pas moralement neutres. Sans une orientation éthique, elles risquent de devenir les instruments de contrôle et d'oppression. Ratzinger met en garde contre une raison purement technique, déconnectée des valeurs morales qui peut mener à des dérives où l'homme devient l'objet de ses propres inventions. Il insiste sur la nécessité d'une raison guidée par la vérité morale pour que le progrès scientifique et technologique servent véritablement l'humanité. Sans cette orientation, les avancées peuvent se retourner contre l'homme, le plus réduisant à un simple moyen au service de fins qui lui échappent. En effet, cette pensée rejoint ses préoccupations exprimées dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, où il affirme :

*La raison éclaire notre grandeur, mais aussi notre misère, dans la mesure où nous ne reconnaissons pas l'appel à la vérité morale. Il est donc nécessaire de plaider pour une intégration harmonieuse entre science,*

---

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Id.*, p. 78.

<sup>259</sup> J. RATZINGER, *Caritas in Veritate*, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 51.

*technique, raison et éthique afin d'éviter que les progrès humains ne se transforment en source de domination et d'aliénation*<sup>260</sup>

En outre, Joseph Ratzinger en critiquant la réduction moderne de la raison au positivisme scientifique, pense qu'une raison qui s'autolimité aux seules sciences empiriques devient incapable de répondre aux questions les plus profondément humaines, celles du sens et du bien<sup>261</sup>. Lors de sa conférence de Ratisbonne, il affirmait encore :

« *Ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu*<sup>262</sup> »

### **1.5 Écologie et critique du paradigme technocratique et Intelligence artificielle et idoles séculières**

La critique du paradigme technocratique en écologie s'inscrit dans une réflexion plus large sur les limites de la rationalité instrumentale et la nécessité d'une transformation profonde de notre rapport au monde. Plusieurs penseurs ont abordé cette question en soulignant les dangers d'une vision purement techniciste de la nature et de la société.

Dans son encyclique *Laudato Si*, le Pape François avec l'appui de son prédécesseur Joseph Ratzinger, dénonce un paradigme technocratique qui réduit la nature à un simple objet d'exploitation. Ce modèle, selon lui, place la science et la technologie au service d'une économie de profit, négligeant les dimensions éthiques et spirituelles de l'existence humaine. Le pape François appelle à un nouveau paradigme, fondé sur un développement intégral et durable, respectueux de la dignité humaine et de la planète. Pour lui, la crise écologique globale constitue un défi qui dépasse le simple cadre scientifique, elle impose une réflexion éthique sur la relation entre l'homme et la nature, c'est la raison pour laquelle en insistant sur la convergence de la raison et de la foi, il peut écrire :

« *Il est nécessaire de promouvoir une écologie intégrale, où la sauvegarde de l'environnement, s'accompagne d'une attention aux pauvres et d'une éducation morale fondée sur la vérité*<sup>263</sup> »

Dans la même veine, Théodore Boszak dans son ouvrage *Vers une Contre-culture*, critique la société technocratique en soulignant que la science et la technologie, loin d'être neutres, façonnent nos valeurs et notre vision du monde. Il appelle à une Contre-culture qui

---

<sup>260</sup>Id, pp.51-52.

<sup>261</sup>J. RATZINGER, *Foi, Vérité, Parole et Silence*, 2005, p.73.

<sup>262</sup>J. RATZINGER, *Discours de Ratisbonne*, 2006, p.12

<sup>263</sup>P. FRANÇOIS, *Laudato Si*, p. 215.

réhabilite l'imagination, la spiritualité et la subjectivité, afin de redonner à l'humain une place centrale dans la construction de son avenir. Il affirme :

*Pourtant, s'il doit y avoir une autre solution que la technocratie, il faut que soit mis en question ce rationalisme amoindrissant que dicte la conscience objective. T  l est je l'ai dit, le projet essentiel de notre contre-culture : proclamer un nouveau ciel et une nouvelle terre, si vaste, si merveilleux que les prétentions démesurées de la technique soient réduites occupent dans la vie humaine une place inférieure marginale. Créer et répondre une telle conception de la vie n'implique rien de moins que l'acceptation de nous ouvrir à l'imagination visionnaire [...]*<sup>264</sup>

### **I.6. L'intelligence artificielle et les idoles séculières**

L'essor de l'intelligence artificielle soulève des questions inédites sur l'autonomie, la responsabilité et la dignité humaine. Paul Tillich, théologien et Philosophe de XX   siècle avait averti contre les idoles séculières, il pensait à cet effet que les idoles ne sont pas seulement les dieux artificiels des peuples anciens, mais toutes les constructions humaines qui prétendent remplacer la vérité et la finalité ultime. Cette pensée tillich  enne suggère que les idoles ne se limitent pas aux représentations divines des civilisations anciennes, mais incluent toutes les créations humaines qui prétendent définir la vérité ultime. Cela implique une critique des systèmes de pensée sociales qui, en prétendant offrir des réponses définitives aux questions existentielles risquent de détourner l'homme de sa quête spirituelle authentique. En d'autres termes, Tillich invite à une vigilance critique face aux idéologies ou aux systèmes qui, sous prétexte de fournir des réponses absolues, risquent de devenir des substituts de la vérité divine, détournant ainsi, l'individu de sa véritable préoccupation ultime, de sa relation avec le divin. Bien que Tillich n'ait pas abordé l'IA, de façon directe, cependant, son analyse des idoles séculières peut être appliquée à cette technologie. L'IA, entant que produit de l'ingéniosité humaine, peut être perçue comme une tentative de maîtriser l'incertitude et de répondre à des besoins existentiels. Cependant, si elle est considérée comme une solution ultime aux défis humains, elle risque de devenir une idole séculière détournant l'attention de la quête authentique de sens.

En outre, d'autres penseurs contemporains tels que Jacques Ellul, ont critiqué la tendance technologique à idol  trer les avancées humaines, il met en garde contre une société où la technique devient une fin en soi, réduisant l'humain à un simple rouage dans une machine.

---

<sup>264</sup>T. BOSZAK, *Vers une Contre-culture. Réflexion sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 266-267.

Dans son ouvrage, *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1957), Ellul affirme que la technique a cessé d'être un simple moyen pour devenir un principe d'argumentation des sociétés :

*La technique n'est plus un simple moyen, elle est devenue un principe d'organisation des sociétés. La technique s'est automatisée, échappant au contrôle humain, en imposant ses propres lois, souvent au détriment des valeurs humaines traditionnelles. La technique a été élevée au rang de valeur suprême, remplaçant les anciennes valeurs religieuses ou humanistes, ce n'est pas la technique, qui nous empêche d'avoir une fonction critique et de la faire servir au développement humain*<sup>265</sup>

Aussi, dans *Le Bluff technologique*, (1988) Ellul déconstruit le terme « intelligence artificielle », le qualifiant d'oxymore : « *On ne peut employer ce terme devenu absolument courant d'intelligence artificielle que dans la mesure où on procède à un réductionnisme de l'intelligence, et que l'on obéit à un mécanisme*<sup>266</sup> ».

## **II LES APPORTS DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE AUX DÉBATS INTERRELIGIEUX.**

Dans un monde traversé par la pluralité des croyances et la montée des tensions religieuses, la philosophie peut offrir un terrain neutre où les traditions se rencontrent. Or l'œuvre d'Emmanuel Kant demeure centrale pour penser les conditions de possibilité d'un dialogue interreligieux rationnel. Sa philosophie morale et religieuse ne vise pas à fonder une religion particulière, mais à dégager les conditions universelles d'une religiosité conforme à la raison pratique. C'est ce qui lui permet d'offrir une contribution majeure aux débats interreligieux en substituant au dogme une exigence morale, en ouvrant la possibilité d'une communauté éthique universelle.

### **II.1 La dignité humaine comme socle trans-confessionnel.**

La notion de dignité humaine occupe une place centrale dans la philosophie morale de Kant. Elle fonde la valeur inconditionnelle de la personne, indépendamment de toute appartenance religieuse, confessionnelle ou culturelle. Ce concept est formulé avec force dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où Kant distingue entre ce qui a un prix (et peut être remplacé ou échangé) et ce qui a une dignité (et ne peut être mis en équivalence). La dignité humaine se présente dès lors comme un socle universel et trans-confessionnel, en ce qu'elle ne dépend pas des révélations particulières ni de traditions religieuses, mais de la raison pratique elle-même.

<sup>265</sup>J. ELLUL *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, PUF, 1957, pp. 138-139.

<sup>266</sup>J. ELLUL, *Le Bluff technologique*, Paris, PUF, 1988, p.86.

En effet, dans les rapports interreligieux, la philosophie kantienne est essentielle dans la mesure où elle prône la dignité humaine comme valeur absolue de la personne. Dans son ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant écrit :

*« Ce qui a un prix peut aussi bien être remplacé par autre chose à titre d'équivalent, au contraire, ce qui est au-dessus de tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité<sup>267</sup> »*

Cette distinction en effet, entre le prix et la dignité établit la supériorité absolue de la personne humaine. Elle ne peut jamais être considérée comme un simple moyen, mais toujours comme une fin en soi. En outre, Kant fait de l'impératif catégorique comme un fondement rationnel. À cet effet, la dignité humaine s'enracine dans la loi morale universelle, qui s'exprime à travers l'impératif catégorique. La formulation la plus célèbre est celle du principe de l'humanité :

*« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et non jamais simplement comme un moyen<sup>268</sup> »*

Cette exigence ne dépend pas d'une révélation religieuse ni d'une tradition confessionnelle particulière : elle découle de la raison pratique pure. C'est pourquoi la dignité peut servir de socle trans-confessionnel : tous les êtres raisonnables, quelles que soient leurs croyances, doivent reconnaître cette obligation morale.

En plus, la philosophie kantienne semble avoir un apport dans les débats interreligieux dans la mesure où elle fonde une communauté rationnelle et universelle des personnes. En effet, Kant développe l'idée d'un royaume de fins, où chaque être raisonnable doit être considéré comme législateur universel au sein d'une communauté morale. Pour lui, l'homme et en général tout être raisonnable, existe comme une fin en soi, et non pas simplement comme un moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré<sup>269</sup>. Ainsi, la dignité ne repose pas sur une identité religieuse, mais sur la rationalité morale universelle. Cela signifie que chrétiens, juifs, musulmanes, athées ou bouddhistes, tous en tant qu'être raisonnables, participent à cette communauté éthique.

---

<sup>267</sup>E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p. 102.

<sup>268</sup>*Id.*, p.97.

<sup>269</sup>*Id.*, p. 95.

- **Des principes kantien aux textes contemporains.**

D'emblée, la question de la dignité humaine chez Kant a irrigué, après 1945, les grands textes des droits fondamentaux qui s'articulent en trois principaux repères : fin en soi, la dignité humaine face au prix ainsi que le royaume des fins. En effet, la déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 dans son article 1 stipule que :

*« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits<sup>270</sup> »*

La déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) est désormais la fondation du droit international des droits de l'homme selon l'organisation des nations unies (ONU)

Sur le plan de la constitution et des chartes, en Allemagne, la loi fondamentale du 23 Mai 1949, dans son article premier stipule que

*« La dignité humaine est intangible, la respecter et la protéger est l'obligation de toute puissance publique<sup>271</sup> »*

L'Union européenne, dans sa charte des droits fondamentaux ( 2000/2009 ) dans son article premier stipule :

*« la dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée<sup>272</sup> ». Sans oublier qu'en Afrique du Sud, la constitution de 1996, alinéa 10, prescrit que « La dignité est inhérente à chacun<sup>273</sup> »*

La dignité dans la pensée kantienne entendue comme valeur inconditionnelle de la personne et corrélat du devoir moral universel s'est convertie, après 1945, en principe juridique matriciel : DUDH (1948), constitution (Allemagne 1949, Afrique du Sud 1996) et en charte de l'UE (2000/2009) l'érigent en normes premiers. Ce socle est trans-confessionnel parce qu'il repose sur l'autonomie rationnelle et non-instrumentalisation de la personne, un langage normatif partageable par des citoyens de confessions différentes comme par des non-croyants.

## **II.2 L'usage public de la raison et la publicité du discours**

Dans son célèbre texte de 1784, Kant définit les Lumières comme la sortie de l'homme de sa minorité, c'est-à-dire de l'incapacité à se servir de son propre entendement sans la direction d'autrui, la question de la liberté et de l'usage de la raison y prend une tournure politique et

---

<sup>270</sup>La déclaration universelle des droits de l'homme, 10/12/1948, art.1.

<sup>271</sup>ALLEMAGNE, La loi constitutionnelle du 23/05 / 1949, art. 1.

<sup>272</sup>UNION EUROPÉENNE, Charte des droits fondamentaux, 2000/2009, art. 1.

<sup>273</sup>AFRIQUE DU SUD, La constitution de 1996, alinéa. 10.

sociale. Kant y distingue deux modalités d'usage de la raison : « l'usage privé », renvoyant à l'exercice de fonctions sociales déterminées où le savant, entant que membre de la « république des lettres », s'adresse à l'ensemble du public raisonnant. Cet usage public suppose une condition fondamentale : la publicité du discours, qui permet à la raison d'exercer librement sa critique et de contribuer à l'émancipation collective. En effet, Kant commence par définir les Lumières comme un processus d'autonomie :

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause en est non pas le manque de résolution et de courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières*<sup>274</sup>

Le « *Sapere aude* » suppose que la raison soit libre d'exposer publiquement ses arguments. Kant distingue alors l'usage privé et l'usage public de la raison :

*« J'appelle usage public de sa raison celui qu'en fait quelqu'un en tant que savant devant l'ensemble du public qui lit. J'appelle usage privé celui qu'il peut faire de sa raison dans une fonction civile ou un poste qui est confié »*<sup>275</sup>

Ainsi, l'usage public est celui de la critique ouverte, où chacun peut communiquer ses idées à l'ensemble du public rationnel. Il est indissociable de la publicité du discours.

En outre, le philosophe allemand qualifie la publicité comme condition de la raison éclairée, dans la mesure où la publicité est la condition qui empêche la raison de rester enfermée ou manipulée par des autorités. La raison n'a de force qu'autant qu'elle peut être rendue publique, c'est-à-dire communiquée, discutée et critiquée par tous. Kant insiste sur cette liberté :

*« Pour ce qui est l'usage de sa raison propre, il doit toujours être libre, et c'est le seul moyen par lequel l'homme peut parvenir à s'éclairer. Mais l'usage de la raison qui est limité dans pour autant entraver particulièrement les progrès des Lumières »*<sup>276</sup>

En plus, la pensée kantienne regorge d'une portée politique et universelle dans la mesure où Kant reconnaît que, dans l'exercice de certaines fonctions, l'usage de la raison est restreint (usage privé) : le citoyen-soldat doit obéir aux ordres, le percepteur doit suivre les règles

<sup>274</sup>E. KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. M. Foucault, Paris, Gallimard, 1984, p.43.

<sup>275</sup>*Id.*, p. 50.

<sup>276</sup>*Id.*, p. 52.

fiscales. Mais en tant que savants, ces mêmes individus peuvent critiquer publiquement les institutions :

*« Ainsi, il serait très dangereux qu'un officier, en service, voulût critiquer publiquement les ordres de ses supérieurs, mais il ne nuit pas à la vocation militaire, en tant que savant, de faire remarquer sur les fautes de service et d'en soumettre ses jugements au public<sup>277</sup> »*

### II.3 Le cosmopolitisme et l'hospitalité universelle

Chez Kant, le cosmopolitisme ne désigne pas un idéal vague de fraternité humaine, mais une exigence juridique, inscrite dans la raison pratique. Dans *Vers la paix perpétuelle* (1795), Kant distingue trois niveaux du droit : le droit civil (intérieur aux États), le droit des gens (régissant les rapports entre États souverains) et enfin le droit cosmopolitique (*Weltbürgerrecht*), qui concerne la relation entre chaque individu et l'ensemble de l'humanité. Ce dernier prend forme dans l'exigence d'hospitalité universelle (*allgemeines Hospitalitätsrecht*), c'est-à-dire le droit pour tout être humain d'être accueilli sur le territoire d'autrui sans hospitalité. L'hospitalité universelle constitue ainsi le socle concret d'un cosmopolitisme juridique : elle ne vise pas la charité mais un droit naturel qui doit réagir l'appartenance de chacun à une communauté mondiale. Elle s'inscrit dans la perspective kantienne de la paix perpétuelle, fondée sur la moralité et la juridicité.

La philosophie kantienne est un apport dans le débat interreligieux, dans la mesure où Kant fait du droit cosmopolitique une troisième sphère du droit. En effet, le philosophe allemand expose très clairement la nécessité d'un troisième niveau juridique au-delà du droit international ;

*À côté du droit civique et du droit des gens, il faut aussi concevoir le droit cosmopolitique, car si l'on considère les hommes et les peuples dans leurs rapports externes d'influence réciproque, on voit qu'ils ne peuvent échapper, en vertu du droit de communauté (originellement appartenant à tous) à une législation universelle publique<sup>278</sup>*

Ce droit cosmopolitique n'abolit pas la souveraineté des États, mais il garantit à tout individu un statut juridique minimal vis-à-vis de l'humanité entière. Ce droit minimal de l'hospitalité établit un cadre juridique et éthique qui s'étend au dialogue interreligieux : nul n'est tenu d'adhérer à la foi de l'autre, mais chacun est tenu de respecter sa présence et sa parole.

<sup>277</sup>E. KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, op.cit., p.51.

<sup>278</sup>E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. Jean François Poirier et François Proust, Flammarion, 199, p. 105.

En outre, Kant fait de l'hospitalité universelle un droit négatif dans la mesure où l'hospitalité universelle ne saurait être une philanthropie illimitée, mais un droit strictement défini. Kant formule en ces termes :

*« L'hospitalité (droit de visite), signifie le droit qu'a un étranger, en arrivant sur le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut refuser de le recevoir, si cela peut se faire sans mettre sa vie en danger, mais tant qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut agir contre lui ».*<sup>279</sup>

Kant distingue ainsi l'hospitalité comme droit de visite (droit minimal de ne pas être rejeté avec hostilité), du droit de résidence (s'installer durablement), qui n'est pas garanti. Le cosmopolitisme n'abolit donc pas les frontières politiques, mais il les soumet à un principe moral-juridique universel, ce qui conduit Kant de faire du fondement rationnel, la possession commune de la terre. Pourquoi tout être humain a-t-il ce droit ? parce que, pour Kant, la terre étant limitée, les hommes ne peuvent se disperser à l'infini, mais ils doivent en supporter la présence mutuelle. À l'origine, personne n'avait plus droit qu'un autre, à occuper un lieu de la terre, et en vertu du droit de commune possession originelle de la surface de la terre, les hommes ne peuvent refuser à d'autres d'accéder à un lieu où la nature les a conduits<sup>280</sup>.

Ainsi, l'hospitalité universelle découle de la condition finie et commune de l'humanité sur terre. L'appartenance à une communauté mondiale n'est pas un choix mais une donnée naturelle rationnellement comprise. Kant souligne que ce droit cosmopolitique est la condition d'une paix perpétuelle. Sans reconnaissance d'une appartenance commune, les relations internationales resteraient dominées par la guerre et la méfiance. Pour le philosophe des Lumières, ce droit cosmopolitique doit se borner aux conditions de l'hospitalité universelle. Ainsi s'annonce une communauté universelle cosmopolitique : qui peu à peu embrassera tous les peuples de la terre<sup>281</sup>. Le cosmopolitisme n'est donc pas un projet utopique, mais une exigence normative inscrite dans la dynamique de l'histoire universelle, servant de guides aux débats interreligieux.

Somme toute, l'apport kantien aux débats interreligieux réside dans sa capacité à offrir un socle rationnel universel : la dignité de la personne comme fin en soi, la publicité de la raison, le droit cosmopolitique d'hospitalité, et l'idée d'une communauté éthique universelle. Ces

---

<sup>279</sup>*Id*, p. 84.

<sup>280</sup>*Id*, p. 85.

<sup>281</sup>*Id*, p. 86.

principes déplacent le débat des dogmes vers la moralité et rendent possible une rencontre des traditions dans l'espace de la raison pratique. Les héritiers de Kant (Habermas, Rawls et Ricœur) ont prolongé ce projet en proposant les instruments méthodologiques, adaptés à une modernité pluraliste : traduction publique des croyances, consensus par recoupement, hospitalité langagière.

*In fine*, Kant offre aux débats interreligieux une grammaire rationnelle et éthique : non pas une fusion des croyances, mais un cadre où leur pluralité devient féconde pour l'humanité toute entière.

### **III. LA QUESTION DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX CHEZ JÜRGEN HABERMAS : LA THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL EN QUESTION.**

Le philosophe allemand Jürgen Habermas s'est imposé comme l'une des grandes figures contemporaines de la philosophie politique et morale. Héritier de la tradition de l'école de Francfort, il cherche à repenser le rôle de la raison, de la communication et de la religion dans les sociétés démocratiques modernes. Or dans un contexte où la sécularisation semblait devoir marginaliser la religion, Habermas constate au contraire son retour dans la sphère publique : les traditions religieuses continuent d'être porteuses de sens et de ressources morales, même dans les démocraties libérales. C'est ce constat qui le conduit à parler de société post-séculières. C'est-à-dire d'un monde où croyants et non-croyants doivent apprendre à dialoguer dans l'espace public sans faire recours à leurs convictions perspectives. Dès lors, comment Habermas conçoit-il le dialogue interreligieux dans une société pluraliste et quelles en sont les conditions de possibilité et les exigences ?

En effet, Habermas part d'un double constat : d'une part, la sécularisation n'a pas fait disparaître la religion, d'autre part, la démocratie moderne repose sur une communication rationnelle entre citoyens libres et égaux. Il en résulte un défi : comment intégrer les voix religieuses dans une sphère publique régie par des normes rationnelles et universalisables ?

Pour le philosophe allemand, la société moderne est désormais post-sécularisée. Elle ne peut plus considérer la religion comme une simple survivance irrationnelle. Il écrit à propos :

*« La société post-séculière s'adapte au fait que les communautés religieuses continuent d'exister dans un contexte de sécularisation continue<sup>282</sup> »*

---

<sup>282</sup> J. HABERMAS, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Librairie philosophique, Paris, Gallimard, 2008, p. 4.

. Ainsi, la clé de cette cohabitation est la rationalité. Selon Habermas, la légitimité d'une norme politique ne vient pas d'une autorité transcendante, mais de la discussion publique où chacun peut faire valoir ses arguments et prétentions de validité, c'est ce qu'il appelle l'« éthique de la discussion » : toute norme est juste si elle peut être acceptée rationnellement par tous ceux qu'elle considère. Dès lors, le dialogue interreligieux devient une composante de cette éthique : il permet aux convictions religieuses d'entrer dans l'espace public à condition d'accepter les règles du débat rationnel.

- **Modalités et exigences du dialogue interreligieux**

Il faut noter qu'Habermas introduit un concept central : le « proviso des traductions institutionnelles ». Les citoyens religieux, dit-il, peuvent s'exprimer dans le langage de leur foi dans la sphère publique informelle par exemple dans les médias ou les débats citoyens mais lorsque vient le moment des décisions politiques, leurs arguments doivent être traduits dans un langage compréhensible par tous. Il écrit :

*Les citoyens religieux peuvent employer un langage religieux dans la sphère publique informelle, mais lorsqu'il s'agit de décisions politiques, ils doivent traduire leurs justifications religieuses en arguments séculiers généralement accessibles., Ce proviso de traduction institutionnelle sert à combler le fossé entre les convictions religieuses et la nécessité de disposer de raisons publiques dans une communauté politique pluraliste*<sup>283</sup>

Autrement dit, Habermas ne demande pas aux croyants d'abandonner leur foi, mais de la rendre intelligible dans l'espace de la raison publique. Le dialogue interreligieux devient ainsi un exercice de traduction mutuelle : les croyants doivent formuler leurs croyances en termes universalisables, tandis que les citoyens non-religieux doivent reconnaître la valeur cognitive que peut contenir le langage religieux.

En outre, Habermas propose une sorte d'inclusion des voix religieuses dans la sphère publique. Il considère que la raison séculière a beaucoup à apprendre de la tradition religieuse, notamment dans le domaine moral, Habermas plaide pour l'inclusion à égalité des voix religieuses dans la sphère publique, politique et invite les citoyens séculiers à reconnaître que nous vivons dans un monde “post-séculier”, qui doit s'adopter à la persistance des communautés religieuses :

---

<sup>283</sup> *Id*, p. 57.

*« Un tel processus exige que les citoyens séculiers fassent l'expérience d'une certaine dissonance cognitive, lorsqu'ils sont confrontés aux affirmations religieuses, et qu'ils s'efforcent d'accomplir le contenu de vérité profane qu'elles renferment.<sup>284</sup> »*

Le dialogue interreligieux dans cette perspective n'est pas une simple coexistence pacifique, mais une recherche de compréhension mutuelle, dans laquelle chaque tradition religieuse peut contribuer à enrichir le débat moral. Le projet d'Habermas vise ainsi à fonder une démocratie inclusive, où les citoyens religieux participent pleinement à la délibération publique sans violer la neutralité de l'État. Le dialogue interreligieux devient ainsi une condition du vivre-ensemble post-séculier, en permettant aux traditions religieuses d'apporter leurs ressources symboliques et éthiques dans la discussion publique. Habermas invite à la fois le laïcisme excluant et le fondamentalisme dogmatique.

En somme, la démarche habermassienne ouvre des pistes prometteuses dans la mesure où elle appelle à la création d'espaces du dialogue interreligieux où les différences confessionnelles ne sont pas niées mais mises en discussion rationnelle, elle valorise la reconnaissance réciproque comme fondement d'une coexistence réciproque et pacifique. Enfin de compte, elle incite à repenser la laïcité non comme exclusion, mais comme cadre de communication équitable entre vision du monde, Cette approche habermassienne va en droite ligne avec la philosophie kantienne en ce qui concerne les enjeux contemporains dans le dialogue interreligieux.

---

<sup>284</sup> *Id*, p. 68.

### CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Au terme de cette analyse, il apparaît que la réflexion de Kant dans la religion dans les limites de la raison constitue un tournant décisif dans l'histoire du rapport entre foi et raison. En subordonnant la religion à la moralité et en inscrivant la foi dans l'horizon pratique de la raison, Kant ne détruit pas la religion : il la reconstruit sur un fondement critique. La foi n'est plus savoir dogmatique, ni adhésion à une révélation extérieure imposée à la raison., elle devient un acte rationnel-pratique, lié à l'exigence du bien suprême et aux postulats de la raison pratique. La portée philosophique de cette position est considérable. Kant instaure un nouveau paradigme : la raison ne fonde pas Dieu théoriquement, mais elle rend moralement nécessaire l'idée de Dieu. Ainsi, loin d'opposer foi et raison, il les articule selon une hiérarchisation fonctionnelle : la raison les limite, la foi s'inscrit dans ces limites comme exigence morale. Cette perspective a profondément marqué la modernité, ouvrant la voie à des lectures critiques ultérieures, qu'elles soient théologiques, phénoménologiques ou existentielles, qui dialoguent toutes, explicitement ou non, avec ce geste fondateur. Cependant, la réduction de la religion à sa dimension éthique demeure un point de tension majeur. En privilégiant la rationalité morale, Kant tend à marginaliser la dimension symbolique, historique et communautaire de l'expérience religieuse, « sa religion rationnelle » apparaît alors comme une épuration normative plus que comme une description phénoménologique du vécu croyant. Ce déplacement suscite des critiques : la foi peut-elle se laisser entièrement circonscrire par la moralité ? La révélation peut-elle être reconduite à une simple forme de rationalité pratique ? Malgré ces limites, l'actualité de la pensée kantienne demeure manifeste. Dans un contexte contemporain marqué par les conflits entre rationalisme séculaire et fondamentalisme religieux, Kant offre un modèle d'articulation critique : la foi doit répondre aux exigences de l'universalité rationnelle, et la raison doit reconnaître ses propres limites spéculatives. Sa pensée esquisse ainsi un espace de dialogue où la religion, purifiée de l'hétéronomie dogmatique, peut coexister avec l'autonomie morale. En définitive, le statut de la raison dans la systématique Kantienne de la religion n'est ni d'une instance destructrice ni celui d'une simple servante de foi : il est celui d'un principe régulateur et normatif qui rend possible une réflexion. Par ce geste, Kant inaugure une conception moderne du rapport foi-raison dont la fécondité philosophique et théologique continue d'alimenter la réflexion contemporaine.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

L'exposition du statut de la raison dans la systématique kantienne de la religion, à travers une lecture analytique de *La religion dans les limites de la simple raison*, a permis de dégager l'originalité, la portée et les limites de l'entreprise critique de Kant. Le parcours que nous avons suivi, structuré en trois temps : historique, analytique et critique avait pour ambition de situer l'émergence de la raison kantienne, d'analyser son rôle dans la configuration d'une religion rationnelle et, enfin, d'en évaluer la pertinence et les prolongements. Ce travail a mis en lumière un double mouvement : d'une part, la volonté kantienne de libérer la religion de l'emprise de la dogmatique et du surnaturel en l'inscrivant dans le champ de la raison pratique., d'autre part, la persistance de tensions internes quant à la légitimité et aux limites d'une telle rationalisation du religieux.

La première partie de notre travail a montré combien la compréhension du statut de la raison chez Kant suppose à s'inscrire dans une histoire intellectuelle et culturelle plus large. La biographie du philosophe, replacée dans le contexte des Lumières, nous a permis de voir comment Kant s'est nourri des débats de son temps tout en leur donnant une réflexion nouvelle. L'esprit des Lumières, marqué par la confiance dans la raison humaine, la critique des superstitions et l'exigence d'autonomie, constitue l'horizon dans le quel prend place l'œuvre critique.

Kant hérite ainsi de l'idéal rationaliste et humaniste, mais il en reconstruit les fondements en distinguant la raison théorique, limitée aux phénomènes, et la raison pratique, qui ouvre la moralité et la liberté. Dans ce cadre, la religion n'est plus appréhendée comme un ensemble de révélations ou de dogmes, mais comme un phénomène que la raison doit soumettre à l'examen critique. Ainsi, la première partie a montré que la « raison kantienne » n'est pas seulement une faculté cognitive, mais une instance normative, définissant ce qui peut légitimement être cru et pratiqué. Ce déplacement radical prépare le terrain à l'intégration de la religion dans les limites d'une rationalité critique où la foi ne saurait contredire l'exigence d'autonomie.

La deuxième partie a constitué le cœur analytique de notre aventure épistémologique. Elle a permis de dégager trois axes principaux dans la systématique kantienne de la religion. Tout d'abord, la raison apparaît comme le critère de validité de toute religion. En tant qu'instance critique, elle écarte les croyances fondées sur des révélations surnaturelles, invérifiables et soumet les doctrines religieuses à l'examen de leur contenu moral. Ce geste fondateur place la religion sous le signe de la rationalité universelle : seule une religion conforme à la loi morale peut prétendre à la légitimité.

Ensuite, Kant a montré que la foi ne s'oppose pas à la raison, mais en constitue le prolongement moral. L'échec de la raison théorique à démontrer l'existence de Dieu ne conduit pas à un scepticisme radical, mais ouvre la voie à une foi pratique, qui se fonde sur le besoin moral d'espérer l'accord entre vertu et bonheur. La foi comprise comme « postulat de la raison pratique » traduit ainsi l'exigence rationnelle de donner une cohérence au rapport entre devoir et finalité.

Enfin, Kant a entrepris une critique des formes historiques de la religion. Les cultes, les rites et les dogmes peuvent certes avoir une fonction régulatrice, mais ils ne doivent pas se substituer à la moralité. C'est pourquoi Kant appelle à l'avènement d'une « Église éthique », entendue comme communauté morale des croyants rationnels, fondée non pas sur l'obéissance extérieure mais sur l'adhésion intérieure à la loi morale. Ce projet dessine une religion universelle, débarrassée de ses particularismes historiques, et tournée vers la réalisation du bien.

La troisième partie quant à elle nous a permis de soumettre cette systématique kantienne à un examen critique. Plusieurs limites sont apparues. La première réside dans le caractère trop abstrait et universalisant de la religion rationnelle : en voulant purifier la religion de toute particularité, Kant en neutralise la dimension historique, symbolique et existentielle. De nombreux penseurs, de Schleiermacher à Kierkegaard, ont reproché à Kant de réduire la foi à une simple fonction de la morale. La seconde limite tient à la difficulté de concilier l'exigence d'universalité rationnelle avec l'expérience concrète des traditions religieuses, qui nourrissent de récits, de pratiques et de communautés vivantes. Cependant, au-delà de ces critiques, la portée éthique de la religion rationnelle kantienne demeure considérable.

En recentrant la religion sur l'exigence morale, Kant a offert une perspective où la foi ne peut jamais servir de prétexte à l'expression, à la superstition ou à la violence. Sa pensée établit un cadre où la religion devient un facteur d'universalisation éthique, orienté vers l'incapacité de l'homme. En ce sens, son projet anticipe de nombreuses réflexions contemporaines sur le rôle de la religion dans l'espace public, en tant que source de motivation morale plutôt que d'autorité dogmatique.

Enfin, l'actualité du débat est manifeste. Dans un monde marqué par la pluralité religieuse, et les tensions entre raison séculière et convictions spirituelles, la démarche kantienne demeure une référence incontournable. Elle invite à penser la possibilité d'une rationalité partagée, capable d'accueillir la diversité des croyances tout en maintenant

l'exigence morale universelle. Ce cadre critique reste précieux pour examiner les enjeux du dialogue interreligieux, de la laïcité et du rapport entre religion et éthique publique.

Ainsi, ce travail a montré que le statut de la raison dans la systématique kantienne de la religion est celui d'un principe fondateur et régulateur : fondateur, car il permet de définir ce qu'est une religion morale., régulateur, car il oriente la foi et leur finalité éthique. La raison, loin d'exclure la religion, en devient la condition de possibilité légitime. Mais ce projet ne va pas sans tensions : l'abstraction universalisante de Kant ne se heurte à la richesse concrète de la vie religieuse. C'est pourquoi la conception de la pensée kantienne oscille entre admiration pour sa rigueur éthique et critiques de son manque de sensibilité au vécu spirituel.

Toutefois, la fécondité de l'approche kantienne réside dans son insistance sur l'autonomie, la moralité et la dignité de la personne comme critères non négligeables de toute religiosité. Par-là, Kant nous lègue un cadre conceptuel qui encore aujourd'hui, alimente la réflexion philosophique et théologique sur le rapport entre raison et religion. Le chemin tracé par Kant reste une ressource incontournable pour penser les défis contemporains : comment concilier rationalité critique et expérience religieuse, autonomie de la raison et exigence de transcendance.

Au bout du compte, la religion dans la philosophie kantienne ne se réduit ni à un formalisme moral ni à une pure abstraction : elle ouvre un espace critique, à la fois exigeant et fécond, où la raison et la foi peuvent entrer en dialogue, non dans la domination, mais dans la recherche commune de la moralité universelle.

## BIBLIOGRAPHIE

### I- OUVRAGES DE KANT ( 08 )

- *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Flammarion, 1998.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, 1993.
- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1960.
- *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1985.
- *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1986.
- *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, 1984.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1967.
- *Vers une paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 1960.

### II- Ouvrages sur Kant ( 04 )

- **ALQUIE . F** , *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- **GEORGES. P**, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1986
- **HEIDEGGER. M**, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1985.
- **PHILONENKO. A**, *L'œuvre de Kant . La philosophie critique volume I*, Paris, Vrin, 1969.

### III- Autres Ouvrages ( 75 )

- **AMOUGOU. J. B**, *Réflexion sur rationalité, Variations culturelles d'un thème chez Hebga*, Tome I, Paris, L'Harmattan, 2016.
- *Réflexion sur la rationalité. Sciences (a) normales et problèmes de méthode (s). regards constellés : P.M. Hebga, T de Chardin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- **Aristote**, *De Anima*, trad. R. Bodéus, Paris, Flammarion, 1993.
- **BARTH. K**, *La dogmatique ecclésiastique, Tome I*, Paris, Labor et Fides, 1957.
- *L'épître aux Romains*, Genève, 1972.
- **BIGGEMAN. S**, *Les Lumières en Allemagne*, Paris, Bonne, 1979.

- **BOSZAK. T**, *Vers une Contre-culture. Réflexion sur la société et l'opposition de la jeunesse*, Paris, Gallimard, 1970.
- **CARNAP. R**, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, Paris, PUF, 1985.
- **COMTE. A**, *Cours de Philosophie positive*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.
- **DE LUBAC. E**, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1944.
- **DE MONTAIGNE. M**, *Essais*, Paris, PUF, 2004.
- **DESCARTES. R**, *Discours de la méthode : pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Vrin, 1966.
- *Préface aux principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 1970.
- **ELLUL. J**, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, PUF, 1957.
- **FEUERBACH. F**, *L'essence du christianisme*, paris, Flammarion, 2014.
- **FICHTE. J**, *La doctrine de la religion*, Paris, Vrin, 1972.
- *La destination de l'homme*, Paris, Vrin, 1992.
- *Leçon sur la destination du savant*, Paris, Vrin, 1981.
- **GOYARD. M**, *Histoire des grands philosophes*, Paris, Vrin, 1970.
- **HABERMAS. J**, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.
- *Foi et Savoir*, Paris, Cerf, 2003.
- *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002.
- *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Gallimard, 1992.
- **HEBGA. P. M**, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **HEGEL. F**, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991.
- *Leçons sur la philosophie de la religion, Tome II*, Paris, Vrin, 1968.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1970.
- *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, Paris, PUF, 1820.
- **HEIDEGGER. M**, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958.
- *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1968.
- *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, PUF, 1962.
- *Identité et Différence*, Paris, PUF, 1957.
- *Spiegel – Gespräch mit Heidegger. Trad. Fr. Entretien au Spiegel aux écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1946.
- **HUME. D**, *Histoire des philosophes par les textes*, Paris, PUF, 1953.

- *Traité de la nature humaine*, Paris, Vrin, 1964.
- **HURSSSEL. E**, *Expérience et Jugement*, Paris, PUF, 1994.
- *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1931.
- **KENMOGNE. E**, *Comprendre la philosophie*, Yaoundé, Progrès humain, 2011.
- **KIERKEGAARD. S**, *Crainte et Tremblement*, Paris, Gallimard, 1943.
- *La maladie à la mort*, Paris, Seuil, 1942.
- *Le post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1946.
- **LAPORTE. J**, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1985.
- **LEVINAS. E**, *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- *Totalité et Infini, le livre de poche*, Paris, PUF, 1990.
- **LOCKE. J**, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1967.
- *La raison du christianisme*, Paris, Vrin, 1965
- **MARION. J-L**, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.
- *Prolégomènes à la charité*, Paris, PUF, 1986.
- **MARX. K**, *La critique de l'économie politique*, trad. M. Husson, Paris, Sociale, 1958.
- **MARX. K et ENGELS. F**, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et G. Badia, Paris, Sociale, 1932.
- **NIETZSCHE. F**, *l'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1963.
- *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Le crépuscule des idoles*, Paris, Hatier, 1983.
- *Par delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1971.
- **PAPE. F**, *Lettre encyclique "Laudato si"* 25 mai, Paris, Cerf, 2015.
- **RAWLS. J**, *Le libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993.
- *L'idée de la raison publique révisée*, Paris, PUF, 1997.
- *Théorie de justice*, Catherine Audar, Paris, Seuil, 1971.
- **ROUSSEAU. J-J**, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- *Émile, ou l'éducation*, Paris, Gallimard, 1962.
- **RATZINGER. J**, *Foi, Vérité, Tolérance*, Paris, parole, et Silence , 2005.
- **SARTRE. J-P**, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- **SCHLEIERMACHER. F**, *Discours sur la religion, discours premier*, Paris, Gallimard, 1992.

- *La foi chrétienne*, Paris, Fischbacher, 1993.
- **SPINOZA. B.**, *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1973.
- **TILLICH. P.**, *La dynamique de la foi*, Paris, Cerf, 2007.

#### IV- MÉMOIRES ET THÈSES CONSULTÉS ( 10 )

##### 1) MÉMOIRES MASTERS

- **AKOH AMBE**, Benjamin, « *Anthropologie philosophique de P. M. Hebga et ses implications* », UYI, 2007.
- **DJEUKOU**. Wilfried Cédric, *L'illusion religieuse chez Feuerbach : une lecture de l'Essence du christianisme*, S ( de ) Ernest MENYOMO, Maître de conférences, UYI, 2020.
- **ELOUNDOU**. Télesphore Magloire, « *Le concept du pluralisme rationnel et ses implications chez Pierre Meinrad Hebga* », UYI, Mai, 2014.
- **OKOH AMBE**. Benjamin, « *Anthropologie philosophique de P. M. Hebga et ses implications* », UYI, 2007.
- **SANAMA**. Frantz Olivier, « *Le statut de la chose en soi dans la problématique du connaître chez Kant* », S ( de ) jean Bertrand AMOUGOU, Pr, UYI, 2017.
- **SONHANA**. Émérent, « *L'Être comme énergie dans la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux ( 1998 ) de Pierre Meinrad Hebga* », UYI, Mars, 2017.

##### 2) THÈSES

- **AMOUGOU** Jean Bertrand, « *La rationalité chez P. M. Hebga : Herméneutique et dialectique.* », UYI, 2006.
- **HEBGA**. Pierre Meinrad, « *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux et conception pluraliste du composé humain.* », Sorbonne, 1986.
- **SIDI OUSMANE GANDOU**, Fatchima, *La question morale et la raison chez Kant*, S ( de ) DIBI Augustin, Pr, Université nationale de Côte d'Ivoire, 1997-1998.

#### V- USUELS ( 05 )

- **AFRIQUE DU SUD**, *La constitution de 1996*.
- **Allemagne**, *La loi constitutionnelle*, 25/05/1948.
- **DUDH**, 10/ 12/1948.

- **LALANDE. A**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968.
- **UE**, *Charte des droits fondamentaux*, 2000/2009.

## **VI- SITES WEBOGRAPHIQUES ( 02 )**

- **Besant Annie**, « *L'homme et ses corps* », 1896, édition numérique de Girolle, [www.girolle.org](http://www.girolle.org)
- **http : [www.quest-journal.net](http://www.quest-journal.net).Quest**: An African journal of Philosophy/ Revue africaine de la philosophie. XXL, 2008
- **M. Buttex**, « *Chakras, corps subtils et prana* », 2008-<http://www.les-108-Upanishads.ch/>

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                      |                             |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| SOMMAIRE .....                                                                                                       | i                           |
| DÉDICACE.....                                                                                                        | ii                          |
| REMERCIEMENTS .....                                                                                                  | iii                         |
| ABRÉVIATIONS ET LEURS SIGNIFICATIONS .....                                                                           | iv                          |
| RÉSUMÉ.....                                                                                                          | v                           |
| <i>ABSTRACT</i> .....                                                                                                | Erreur ! Signet non défini. |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE.....                                                                                           | 1                           |
| PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE ET PROBLÈME DE LA RAISON CHEZ EMMANUEL KANT.....                                       | 7                           |
| CHAPITRE I : ITINÉRANCE, TRAJECTOIRES ET POLARITÉS DE LA VIE D'EMMANUEL KANT (1724-1804).....                        | 10                          |
| I.1 PLATITUDE .....                                                                                                  | 10                          |
| I.2 LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES ET ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA PENSÉE DE KANT.....                                      | 12                          |
| I.2.a Du rationalisme dogmatique à l'empirisme sceptique : propédeutique à l'éveil de la conscience historique ..... | 12                          |
| I.2.b Le copernisme du kantisme : Le criticisme kantien.....                                                         | 15                          |
| CHAPITRE II : PRÉSENTATION DE LA PÉRIODE DES LUMIÈRES.....                                                           | 18                          |
| II. LA CONNAISSANCE SELON LES LUMIÈRES .....                                                                         | 18                          |
| II.1. Les tendances.....                                                                                             | 19                          |
| II.1.a Le positivisme logique.....                                                                                   | 19                          |
| II.1.b Le matérialisme dialectique.....                                                                              | 22                          |
| II.1.c L'empirisme .....                                                                                             | 24                          |
| II.1.d Le rationalisme .....                                                                                         | 25                          |
| II.2 LE RENVERSEMENT DE L'ANCIEN SYSTÈME PAR KANT .....                                                              | 27                          |
| II.2.a Kant et le criticisme .....                                                                                   | 27                          |
| II.2.b La finalité du criticisme .....                                                                               | 28                          |
| CHAPITRE III : LA RAISON KANTIENNE .....                                                                             | 30                          |
| III.1 LA RAISON PURE.....                                                                                            | 30                          |

|                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| III.1.a L'entendement pur .....                                                                                       | 31 |
| III.1.b La raison et l'entendement .....                                                                              | 32 |
| III.1.c Le but final de la raison pure .....                                                                          | 33 |
| III.2 LA RAISON PRATIQUE.....                                                                                         | 34 |
| III.2.a La loi morale.....                                                                                            | 35 |
| III.2.b Le respect .....                                                                                              | 37 |
| III.2.c Le devoir.....                                                                                                | 38 |
| III.3 LE JUGEMENT .....                                                                                               | 39 |
| III.3.a Le jugement en question.....                                                                                  | 40 |
| III.3.b L'universalité du jugement par le biais du jugement téléologique .....                                        | 40 |
| III.3.c Nécessité du jugement.....                                                                                    | 42 |
| III.4 LE PROBLÈME DE LA MORALE .....                                                                                  | 42 |
| III.4.a La fondation de la morale : la bonne volonté et l'exigence de pureté .....                                    | 43 |
| III.4.b L'impératif catégorique : universalité et formalisme de la morale .....                                       | 43 |
| III.4.c Le fait de la raison : fondement non démonstratif de la morale .....                                          | 44 |
| III.4.d La contrainte morale et le conflit anthropologique .....                                                      | 44 |
| III.4.e Liberté, Postulat et ouverture vers la foi rationnelle. ....                                                  | 45 |
| CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....                                                                                 | 46 |
| DEUXIÈME PARTIE :.....                                                                                                | 47 |
| ANALYSE DU STATUT DE LA RAISON DANS LA RELIGION SELON KANT .....                                                      | 47 |
| CHAPITRE IV : LA RAISON COMME CRITÈRE DE VALIDITÉ DE LA RELIGION.....                                                 | 49 |
| I. LA RELIGION RÉVÉLÉE CONFRONTÉE À L'EXIGENCE DE LA RATIONALITÉ .....                                                | 49 |
| I.1- Définition et caractéristiques de la foi révélée selon Kant .....                                                | 49 |
| I.2 Définition et caractéristiques de la foi rationnelle selon Kant.....                                              | 50 |
| I.3 La possibilité d'une rationalisation de la religion révélée : la subordination de la révélation à la raison. .... | 52 |
| II. LA RAISON PRATIQUE COMME FONDEMENT DU RELIGIEUX .....                                                             | 54 |

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| II.1 Distinction entre la raison théorique et raison pratique .....                            | 54 |
| II.1.a Définition de la raison théorique .....                                                 | 54 |
| II.1.b Définition de la raison pratique .....                                                  | 55 |
| II.1.c La raison pratique comme source de la loi morale .....                                  | 55 |
| II.2 Le postulat de Dieu comme nécessité.....                                                  | 57 |
| III. LA CRITIQUE DE LA RELIGION POSITIVE ET LA DÉFENSE D'UNE ÉGLISE ÉTHIQUE.....               | 61 |
| III.1 La critique de la religion positive comme religion historique et institutionnelle.....   | 61 |
| III.2 L'exigence d'une religion rationnelle fondée sur la moralité.....                        | 62 |
| III.3 La défense d'une Église éthique : communauté morale des croyants rationnels.....         | 63 |
| CHAPITRE V : LA FOI COMME PROLONGEMENT MORAL DE LA RAISON.....                                 | 66 |
| I. L'ÉCHEC DE LA RAISON PRATIQUE À PROUVER DIEU : LA FOI COMME ACTE PRATIQUE.....              | 67 |
| I.1 L'échec de la raison théorique à prouver Dieu .....                                        | 67 |
| I.2 La foi comme acte pratique.....                                                            | 69 |
| I.3 Les postulats de la raison pratique : Dieu, la liberté et l'immortalité .....              | 71 |
| II. LA FOI RATIONNELLE : NI FANATISME, NI SCEPTICISME .....                                    | 75 |
| II.1 Le fanatisme : un excès d'enthousiasme détaché de la raison.....                          | 75 |
| II.2 Le scepticisme : une défiance excessive envers la raison pratique .....                   | 76 |
| II.3 La foi rationnelle : un acte moral et libre de la raison.....                             | 76 |
| CHAPITRE VI : LA CRITIQUE DES FORMES HISTORIQUES DE LA RELIGION : VERS UNE ÉGLISE ÉTHIQUE..... | 79 |
| I. RELIGION POSITIVE ET DÉRIVES HISTORIQUES : DOGMATISME, SUPERSTITION ET RITUALISME.....      | 79 |
| I.1 La religion positive : nécessité historique et risque de perversion .....                  | 80 |
| I.2 Le dogmatisme : une foi sans moralité .....                                                | 80 |
| I.3 La superstition et le ritualisme : illusion d'une sainteté formelle.....                   | 81 |
| II. LA VÉRITABLE RELIGION : MISE EN CONFORMITÉ DE LA FOI HISTORIQUE AVEC LA RAISON.....        | 82 |

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| III. L'ÉGLISE ÉTHIQUE : LA COMMUNAUTÉ MORALE COMME VÉRITABLE ÉGLISE .....                                        | 83  |
| CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE .....                                                                           | 85  |
| TROISIÈME PARTIE : ÉVALUATION CRITIQUE ET PORTÉE DE LA PENSÉE KANTIENNE SUR LE RAPPORT ENTRE FOI ET RAISON ..... | 86  |
| CHAPITRES VII : LIMITES ET CRITIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE CHEZ KANT.....                                    | 88  |
| I. LA FOI PRATIQUE ET SES TENSIONS .....                                                                         | 88  |
| I.1 La foi pratique : nécessité morale, non savoir théorique .....                                               | 88  |
| I.2 Des limites historiques et philosophiques de la religion rationnelle chez Kant.....                          | 89  |
| II. LES CRITIQUES DE L'IMPUISSANCE DE LA RAISON POUR APPRÉHENDER LE TRANSCENDANT .....                           | 91  |
| II.1 Le reproche d'un Dieu purement moral et abstrait .....                                                      | 91  |
| II. 2 Les objections théologiques de Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jean-Luc Marion et Paul Tillich .....     | 93  |
| II.2.a Henri de Lubac : Kant ou la perte du surnaturel et du mystère chrétien. ....                              | 94  |
| II.2.b Joseph Ratzinger : l'impossibilité d'une foi sans révélation.....                                         | 94  |
| II.2.c Les critiques de Jean-Luc Marion et Paul Tillich, tous théologiens contemporains .....                    | 95  |
| III. LES RÉPONSES DES PHILOSOPHES .....                                                                          | 96  |
| III.1 L'argument phénoménologique : la transcendance échappe à la rationalité.....                               | 96  |
| III.2 Les objections existentialistes .....                                                                      | 99  |
| IV. LES OBJECTIONS POSTKANTIENNES .....                                                                          | 102 |
| IV.1 Fichte et la radicalisation de la religion morale dans l'idéalisme du moi .....                             | 103 |
| IV.2 Vers une religion de l'action pure .....                                                                    | 103 |
| IV.3 Hegel et la critique de l'abstraction morale et la réhabilitation de la religion. ....                      | 104 |
| IV.4 Feuerbach et la religion rationnelle comme projection anthropologique .....                                 | 105 |
| IV.5 La religion rationnelle comme terminale du nihilisme chez Friedrich Nietzsche. ....                         | 106 |

## V. LES OBJECTIONS AFRICANISTES DE LA RELIGION RATIONNELLE KANTIENNE..... **Erreur ! Signet non défini.**

V.1 Meinrad Hegba face à Kant : une critique africaine de la religion rationnelle.**Erreur ! Signet non défini.**

V.1.a La critique de la réduction de la religion ..... **Erreur ! Signet non défini.**

V.1.b La critique de la limitation rationaliste de la réalité ..... **Erreur ! Signet non défini.**

V.1.c La critique de l'universalisme abstrait de la rationalité occidentale.**Erreur ! Signet non défini.**

V.2 La critique de la religion rationnelle kantienne chez Jean Bertrand Amougou**Erreur ! Signet non défini.**

V.2.a La réduction rationaliste de la religion..... **Erreur ! Signet non défini.**

V.2.b L'oubli de la dimension ontologique et spirituelle de l'homme**Erreur ! Signet non défini.**

V.2.c La critique d'une rationalité ferme et la nécessité à la sagesse divine ..... **Erreur ! Signet non défini.**

## CHAPITRE VIII : LA PORTÉE ÉTHIQUE DE LA RELIGION RATIONNELLE KANTIENNE..... **107**

### I. LA RELIGION COMME CONDITION DE L'ACCOMPLISSEMENT MORAL .... **108**

I.1 La religion comme fondement de la moralité chez Locke..... **109**

I.2 La religion comme fondement de la moralité chez Rousseau ..... **111**

### II. LES IMPLICATIONS DE LA PENSÉE KANTIENNE POUR L'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE..... **113**

II.1 Jürgen Habermas : La foi post-métaphysique et la religion comme ressource morale.  
..... **113**

II.2 John Rawls et la justification politique des croyances religieuses ..... **116**

## CHAPITRE IX : ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA RAISON ET LA RELIGION . **118**

### I. LES ENJEUX CONTEMPORAINS DANS LE DIALOGUE RAISON, FOI..... **118**

I.1. Le pluralisme religieux et l'espace public : la raison comme médiation entre convictions diverses. .... **119**

I.2 Le rapport raison-foi chez Meinrad Hebga : vers une rationalité élargie ..... **120**

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I.2.a La critique hebgienne de l'opposition entre foi et raison .....                                                      | 120 |
| I.2.b La défense d'une rationalité plurielle et élargie .....                                                              | 121 |
| I.2.c Vers une réconciliation dialectique entre foi et raison .....                                                        | 121 |
| I.3 Foi et Raison : une analyse épistémologique complémentaire chez Jean Bertrand Amougou .....                            | 122 |
| I.3.a La constitution moderne d'une opposition entre foi et raison .....                                                   | 122 |
| I.3.b La critique d'Amougou : la dénonciation d'une rationalité hégémonique et mutilante .....                             | 123 |
| I.3.c La reconstruction d'une rationalité ouverte : la foi comme mode légitime de connaissance.....                        | 123 |
| I.4. Bioéthique et dignité humaine .....                                                                                   | 124 |
| I.5 Écologie et critique du paradigme technocratique et Intelligence artificielle et idoles séculières .....               | 125 |
| I.6. L'intelligence artificielle et les idoles séculières.....                                                             | 126 |
| II LES APPORTS DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE AUX DÉBATS INTERRELIGIEUX.....                                                  | 127 |
| II.1 La dignité humaine comme socle trans-confessionnel. ....                                                              | 127 |
| II.2 L'usage public de la raison et la publicité du discours .....                                                         | 129 |
| II.3 Le cosmopolitisme et l'hospitalité universelle .....                                                                  | 131 |
| III. LA QUESTION DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX CHEZ JÜRGEN HABERMAS : LA THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL EN QUESTION. .... | 133 |
| CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE .....                                                                                    | 136 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE .....                                                                                                  | 137 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                                                                                        | 141 |
| TABLE DES MATIÈRES .....                                                                                                   | 146 |