

## L'idée de foi de la raison ou la foi sans théologie

Jean Michel MUGLIONI

Que faut-il entendre avec Kant par *Vernunftglauben*, croyance ou foi de la raison, foi raisonnable traduit E. Weil, qui ne dépend d'aucune théologie ni d'aucune confession particulière, d'aucune révélation ni d'aucune tradition historique ? Elle est fondée *a priori*. Nous chercherons à comprendre en quel sens il s'agit bien d'une foi pratique rationnelle – qui ne contredit pas l'affirmation maîtresse de la philosophie pratique de Kant : l'autonomie, c'est-à-dire le refus de faire dépendre la moralité d'autre chose que d'elle-même ; et quelle idée de la philosophie se trouve contenue dans cette conception de la croyance.

Dans ses leçons d'éthique, sans doute pendant les années 70-80, Kant considérait le problème du *mobile moral* comme insoluble. Comment en effet un principe (agir moralement, c'est agir par principe) peut-il mettre en mouvement un être sensible ? Comment une représentation purement rationnelle peut-elle déterminer une volonté que la nature « affecte » ? On ne peut comprendre qu'elle emporte la décision d'un être qui suit spontanément les penchants et les inclinations de la nature, lesquels en outre sont vitaux. La représentation d'une loi ne pouvant à elle seule le déterminer, il faut la religion pour mobiliser un homme en faveur de ce que le jugement moral lui dicte. Je cite la *Leçon d'éthique* : « On fut...justifié de penser qu'en l'absence d'un Juge suprême, toutes les lois morales demeureraient sans effet, *car alors il n'y aurait plus aucun mobile*<sup>1</sup>, aucune peine ou récompense qui y seraient attachés ». Un homme sans religion est un homme

---

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons – trad. L. Langlois *livre de poche, Leçons d'éthique*, Philosophie pratique universelle, du principe suprême de la moralité, p.124. Il est vrai que ce n'est déjà plus le dernier mot de ces leçons.

sans moralité parce que le jugement moral est impuissant sur lui : il sait ce qu'il doit faire mais ne le fait pas, faute de mobile. Si donc la norme du jugement est déjà conçue par Kant comme purement objective, la subjectivité à laquelle correspond la croyance religieuse demeure « pathologique » et non pratique<sup>2</sup>.

La croyance en Dieu, jusqu'ici, ne peut encore être pensée comme pure croyance morale ou foi rationnelle. L'idée d'une foi purement rationnelle, purement morale, est en effet inconcevable tant que le sentiment moral reste pathologique et que la vraie nature du respect n'est pas comprise. C'est en effet un sentiment produit par la raison sur la sensibilité : un sentiment qui n'est pas d'origine sensible mais qui est fondé *a priori*, un sentiment non pathologique, non psychologique. Quand l'analyse a délivré la moralité du pathologique, la foi peut prendre un nouveau sens : il devient possible de ne pas confondre le mobile moral avec la crainte du châtement et l'espoir d'une récompense. Une religion qui fonde l'obéissance à la loi sur ce genre de passions est une superstition. La thèse kantienne de la liberté comme autonomie est le refus de subordonner la morale à une croyance religieuse. Elle aurait été impossible sans la théorie du mobile moral : la morale ne dépend pas de la théologie en effet parce que la raison détermine la volonté sans avoir recours à la crainte d'un châtement ou à l'espoir d'une récompense, c'est-à-dire sans mobile pathologique ni soumission à quelque puissance tutélaire. Il n'y a ni hétéronomie anthropologique (subordination de mes décisions à mes appétits et mes passions, c'est-à-dire à la nature en moi), ni hétéronomie théologique (soumission à un maître qui impose

---

<sup>2</sup> Rappelons que selon l'usage scolastique Kant appelle *pathologique* – en grec, *subi*, passif, relatif au patient et non à l'agent – ce qui relève des passions, de la nature en nous telle que nous la subissons tous, et non de la volonté libre ; *pathologique* alors s'oppose à *pratique*. Kant ne veut pas dire que le rapport de l'homme au pathologique en lui se réduit à l'esclavage : on peut aimer librement le bon vin

sa loi : je suis législateur, je ne suis pas seulement sujet). Il faut méditer ce point, à savoir que l'illusion théologique et l'illusion anthropologique ne font en fin de compte qu'un. Kant combat cette religion trop humaine, comme Lucrèce ou Platon – ou Spinoza. Il ne cessera de le dire et ne reviendra jamais là-dessus : fonder la morale sur la théologie ou la religion, c'est la ruiner ; c'est faire que l'homme ne puisse plus agir que par crainte ou convoitise. La peur du châtement éternel ou l'espoir des récompenses paradisiaques, c'est la carotte et le bâton, ce qui réduit l'homme au rang de bêtes.

Seulement la rigueur de l'analyse de la moralité ne risque-t-elle pas de déboucher sur la suppression de toute foi qui viendrait ajouter au pur mobile moral, ne serait-ce que l'espérance ? Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ayant radicalement distingué le mobile moral de tout mobile pathologique, on ne voit plus quelle place peut rester à la croyance religieuse. Si donc la première *Critique* a limité le savoir pour faire une place à la foi, cette place ne doit-elle pas demeurer vide dès lors qu'on a compris la nature du respect ? Si « le respect pour la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais... la moralité même, considérée subjectivement comme mobile<sup>3</sup> », comment peut-on dire qu'il ne suffit pas et qu'il a besoin d'une croyance qui le rende efficace ? Penser le respect comme sentiment produit par la détermination de la volonté par la loi morale, c'est comprendre qu'à elle seule la représentation rationnelle de la loi détermine la volonté sans le secours de la foi. La raison est pratique : la raison pure. Ainsi le texte même des *Fondements de la métaphysique des mœurs* est remarquable, qui présente la moralité en sa pureté sans avoir à s'encombrer des postulats qu'ajoutera la *Critique de la raison*

---

et jouir agréablement de la santé, sans remords ni mauvaise conscience, même si l'on est « kantien ».

<sup>3</sup> Cette formulation, sans doute la meilleure, figure dans la critique de la raison pratique, AK V 76, pléiade p. 700, PUF 80. Nous écrirons dorénavant C2 et donnerons la pagination de AK (édition de l'académie de Berlin) et des PUF.

*pratique. Des Fondements de la métaphysique des mœurs à la 2<sup>o</sup> Critique, n'y a-t-il pas une régression théorique ?*

La philosophie kantienne de la foi rationnelle présente donc une difficulté majeure. Non pas d'abord parce qu'elle fait disparaître l'opposition disons classique entre foi et raison, mais parce que le propos même de Kant semble exclure la foi. Non pas donc parce que la philosophie critique limite le savoir : on comprendrait que cette limitation ait pour fin de sauver la foi ; mais parce que la rigueur de l'analyse de la moralité interdit de faire de la croyance en Dieu et en l'immortalité le fondement de la moralité. C'est cette difficulté interne à la philosophie kantienne qui nous intéressera d'abord.

Kant a lui-même parfaitement conscience de la contradiction dans laquelle il risque de s'enfermer. Il soutient très lucidement la thèse de la pureté du mobile moral en même temps que la thèse de la nécessité, subjective il est vrai, de la foi, comme croyance en Dieu (Dieu créateur moral du monde est le fondement de l'accord de la nature et de la liberté, du bonheur et de la vertu), et en l'immortalité de l'âme (elle seule nous permet d'espérer en notre avancement moral). *D'un côté* donc seule la représentation de la loi est retenue comme mobile moral : le mobile moral est pur ou il n'est rien du tout, il ne dépend pas de la croyance en Dieu. *De l'autre*, Kant, au § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, juge impossible qu'un Spinoza, qu'il prend comme exemple d'athée vertueux, ait pu vivre autrement que dans le désespoir, sans le secours de la foi pratique rationnelle. Eric Weil rend compte en ces termes de cette « foi raisonnable » : « seul le savoir de la foi permet à l'homme de vivre sous la loi<sup>4</sup> ».

Certes la foi prolonge la reconnaissance du devoir ; par conséquent la représentation de la loi est première et fonde l'espérance. Tout repose sur l'objectivité de la loi que tout

---

<sup>4</sup> *Problèmes kantien*s Vrin, p. 24. Par savoir de la foi, Weil entend la pensée (et non la connaissance) du contenu ou de l'objet de la foi.

homme reconnaît lorsqu'il a conscience de son devoir : seul celui qui sait ce qu'il doit faire et le veut, lui seul peut espérer. Toutefois, dire que sans cette foi un homme vertueux ne pourrait pas vivre moralement, n'est-ce pas avouer que le respect de la loi est insuffisant à lui seul pour mobiliser un homme ? N'est-ce donc pas subordonner à nouveau le mobile moral à la croyance qui pourtant était censée en procéder ? La question se pose parce que la certitude même que nous échouons dans ce que le devoir exige ne saurait l'invalider, et Kant l'admet. Les causes désespérées n'en sont pas moins justes ni moins urgentes. Mieux, comment l'espoir de gagner en une autre vie donnerait-il le courage de tout perdre aujourd'hui ? Ou bien faudra-t-il revenir au pari de Pascal ? Les stoïciens, et Spinoza aussi bien, considéraient l'espérance comme un vice et non comme une vertu. Comment dès lors vouloir que la morale se prolonge par une croyance rationnelle pratique et se soutienne par elle – foi morale qui se développe elle-même en religion morale ? On comprend que certains lecteurs voient dans la doctrine kantienne de la foi et par là, conséquemment dans toute la philosophie critique, une machine de guerre (admirable et passionnante, disent-ils, mais j'avoue ne pas comprendre l'intérêt d'un tel travail s'il n'a pas d'autre sens que cela) pour sauver la religion, entendons, le christianisme : la philosophie est redevenue « servante de la foi »<sup>5</sup>. Cette question se pose même si l'on distingue la religion de toute confession particulière. La doctrine kantienne de la foi rationnelle est-elle finalement superflue, ne fait-elle qu'exprimer le protestantisme de son auteur ? On ne manquera pas, comme il est convenu, de rappeler que sa mère était piétiste.

Reformulons la difficulté. Martial Gueroult a soutenu que le texte du *Canon de la raison pure* dans la 1<sup>o</sup> *Critique* datait d'une époque antérieure à 1781. Et en effet le problème du mobile moral y paraît à certains passages formulé en des ter-

---

<sup>5</sup> Sans préjuger ici du sens donné au moyen âge à cette expression.

mes plus proches de ceux des *Leçons d'éthique* que des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Kant soutient que sans la foi la conviction morale ne peut que faiblir ; sans la croyance en Dieu « les magnifiques idées de la moralité peuvent donc bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles de l'intention et de l'exécution<sup>6</sup> », ce qui paraît exclure l'autonomie et subordonner encore le pratique au pathologique. Or, pour ne prendre qu'un exemple, six pages plus loin, il est clairement rappelé que l'obligation doit précéder la croyance faute de quoi toute moralité disparaît, ce qui est bien l'autonomie. Kant maintient en même temps la pureté du mobile moral et la nécessité de la foi. Ainsi les formulations de 1790 au sujet de l'athée vertueux, alors qu'à cette date et dans ce contexte il n'y a aucun doute sur l'affirmation de l'autonomie et de la pureté du mobile moral, reviennent sur l'idée qu'il faut croire en Dieu pour ne pas être complètement « démoralisé ». Cette expression familière, être « démoralisé », me paraît rendre compte du propos de Kant ; bref, si plat que cela puisse paraître, nous avons besoin de la foi pour « garder le moral ». Le monde tel qu'il est ne serait pas supportable sans cela. Heine disait, dans *De l'Allemagne*, qu'après avoir écrit la 1<sup>o</sup> *Critique* pour ses collègues, Kant écrivit la seconde pour son domestique. Ainsi, selon le § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, l'athéisme ne peut qu'affaiblir le respect pour la loi morale ; le §91 soutient que l'incroyance dogmatique est incompatible avec la moralité<sup>7</sup>. Kant ne dit donc pas seulement que la moralité a besoin du renfort de la foi, mais que sans la foi elle s'affaiblit. Autrement dit l'athée vertueux ne peut pas rester vertueux s'il est vraiment athée. Certes, jamais Kant ne dit que Spinoza a montré des signes de faiblesse : Spinoza n'aurait pas pu ne pas en montrer s'il avait été vraiment sûr que Dieu n'existe pas, et qu'il n'y a pas

---

<sup>6</sup> C1, A 813 B 841 AK. III 527, trad. Pléiade.

<sup>7</sup> C3, AK V 472.

d'accord « légal », c'est-à-dire de principe et non accidentel, entre nature et moralité. L'ennui, c'est que Spinoza, pour vivre honnête et sans désespoir, n'a pas plus besoin qu'Epicure du Dieu chrétien et de l'immortalité. Et il commence justement son *Traité théologico-politique* par définir la superstition comme une croyance qui procède de nos désirs. Par exemple un homme atteint d'une maladie qu'il sait incurable est prêt à croire le premier charlatan venu qui lui promet la guérison : nos croyances nous sont dictées par nos passions, par nos désirs, c'est-à-dire par la crainte de ne pas voir nos désirs satisfaits et l'espérance de les voir se réaliser. D'où il résulte que les hommes croient n'importe quoi ; ils sont prêts à admettre les choses les plus invraisemblables, les plus insensées, et d'abord en période de crise, et leur crainte donne le pouvoir à des charlatans, prêtres et politiques ; ainsi la superstition devient un moyen de gouvernement et le culte est ce qui permet de l'entretenir : les hommes sont par nature sujets à la superstition. Ajouter à la certitude morale l'espérance de l'immortalité ne revient-il pas à prendre ses désirs pour la réalité et à perdre la pureté du mobile moral en refaisant du pathologique le principe de notre action ?

Il nous faut donc distinguer la *subjectivité de la foi*, subjectivité pratique, de ce qu'on entend ordinairement par *subjectivité*, ou *subjectivité pathologique*, et par là nous verrons s'il est possible de concevoir une religion – foi pratique – qui ne soit pas superstition – croyance psychologique, pathologique. Que la foi pratique ne soit que l'expression d'une faiblesse psychologique, celle d'un homme qui, ne supportant pas le monde tel qu'il est, a besoin de croire en un monde meilleur ou en une vie future, cette question qu'on peut dire nietzschéenne est évidemment au cœur des débats théologiques ; elle est centrale dans le jansénisme et de là chez les moralistes français du XVII<sup>e</sup>. Nous sommes maîtres en l'art subtil de faire passer à nos propres yeux pour des sentiments élevés ce qui procède en nous des tours et détours de l'amour propre : nous

appelons sentiment moral ce qui n'est jamais que l'expression inconsciente de notre égoïsme. Nos idéaux procèdent de nos instincts, c'est-à-dire de la nature corrompue par le péché, et nous ne saurions prétendre à rien sans la grâce, qui est surnaturelle. La critique des états d'oraison que fait Nicole dans ses *Visionnaires* témoigne de la crainte janséniste de prendre pour une grâce divine et pour un sentiment surnaturel une chaleur de poitrine ou une maladie du cerveau. La foi ne serait donc jamais qu'une croyance d'ordre psychologique, ni morale, ni rationnelle. Nietzsche saluait les moralistes français pour leur probité et poursuivit leur travail de sape psychologique en une histoire naturelle de la morale, interprétée comme un langage symbolique des passions. Si donc on va jusqu'au bout de ce que Paul Bénichou appelle le matérialisme janséniste, on dira que la foi prétendument raisonnable n'est que la croyance illusoire et même mensongère de l'homme qui prend ses désirs pour la réalité, s'évertuant à croire que les choses sont conformes à ses vœux. La foi kantienne n'est jamais qu'une nouvelle forme que prend la superstition.

Or une objection semblable a été faite à Kant par Wizenmann en 1787 contre l'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* paru en octobre 1786. Kant en fait état dans une note à la fin de la dialectique de la 2<sup>o</sup> *Critique*<sup>8</sup>. « A-t-on le droit de conclure d'un besoin à la réalité objective [*objektive Realität*] de l'objet [*Gegenstand*] de ce besoin ? » Ce que Wizenmann explicite par un exemple. Un amoureux qui s'est mis dans la tête une idée de la beauté, dont est devenu fou, peut aller jusqu'à conclure que cette chimère existe « réellement ». Il prend donc ses désirs pour la réalité ; il croit le monde conforme à ses vœux. Et en effet, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* va jusqu'à parler d'un « droit du besoin » pour justifier la croyance en Dieu et en l'immortalité : cette croyance est légitime parce qu'elle répond à un besoin de la

---

<sup>8</sup> C2, AK V 143, PUF 153 (fin de la dialectique de la raison pratique).



raison. N'y a-t-il pas une contradiction à « élever un besoin au niveau du droit » ? demande Philonenko<sup>9</sup> ? L'idée de besoin de la raison a-t-elle-même un sens ? C'est attribuer à la raison un besoin qui tient à notre constitution particulière d'être humain. Dire qu'il est inévitable de croire en Dieu parce que nous avons un *besoin moral* qui nous y pousse, que *l'intérêt* que nous portons à la réalisation du souverain bien est rationnel et nous fait inévitablement (c'est la nécessité subjective) croire que les conditions de cette réalisation sont remplies, donc qu'il y a un créateur moral du monde, qui assure l'accord de la nature et de la moralité, du bonheur et de la vertu, c'est une illusion de même nature que celle de l'amoureux de tout à l'heure. Une telle croyance ne paraît ni raisonnable, ni rationnelle. Que Kant lui-même la dise inévitable et parle de *nécessité subjective*, expression qui qualifie aussi l'habitude telle que Hume en fait le principe de la causalité (principe de la nature humaine et non justification ou fondement au sens de ce qui rend raison de la causalité), voilà qui semble donner raison à Wizenmann. La foi est folie et relève du *pathologique* – au sens kantien et peut-être même au sens psychiatrique. Ce que, les jansénistes dans leur rigueur savaient et craignaient : ils craignaient de ne pas avoir la grâce et de n'être que les victimes de leurs entrailles !

Or Kant répond que Wizenmann (dont il déplore la mort prématurée et loue la finesse et la lucidité) a raison lorsque le besoin est fondé sur l'inclination – *Neigung* – c'est-à-dire sur les penchants qui viennent de la sensibilité, du *pathologique* ; et, ajoute-t-il, lorsque quelqu'un comme cet amoureux s'est mis une telle idée en tête, postuler l'existence de son objet n'a rien de nécessaire ou d'inévitable ; et il est vrai qu'une telle folie est somme toute assez rare ; elle n'appartient pas à la nature de nos désirs. Au contraire la croyance morale est *subjectivement nécessaire*, c'est-à-dire liée nécessairement au besoin de la raison pratique : c'est une « nécessité subjective » en

---

<sup>9</sup> Introduction à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Vrin p. 70.

tout homme, contrairement à ce qui se passe dans le cas des amoureux. Et Kant semble aggraver son cas lorsqu'il écrit que, pour ce qui est des penchants, on n'a pas, contrairement à ce qui se passe pour le besoin de la raison, une exigence universelle<sup>10</sup>. S'il a raison, il faudra avouer que nous sommes tous fous de prendre ainsi nos désirs pour la réalité.

Cette nécessité subjective, enracinée dans la raison pratique, appartient à l'homme en tant qu'être raisonnable : il s'agit d'une véritable universalité et non pas d'un phénomène humain général ou vrai pour tout homme. L'universalité pratique n'est pas relative à une espèce d'être, ce n'est pas une universalité psychologique – ou bien l'inconditionnalité de l'impératif catégorique est ruinée. Dans le cas de notre amoureux fou il n'y a donc qu'un principe subjectif au sens banal de ce terme subjectif en français, au sens psychologique ; la croyance en l'objet du besoin est elle-même purement subjective en ce sens et n'a d'autre fondement qu'un simple souhait. S'il en va tout autrement pour la foi raisonnable que pour la folie de l'amoureux, c'est, dit simplement Kant, parce qu'il s'agit d'un *besoin de la raison* : et rien n'est plus étonnant qu'une telle réponse. L'amoureux de l'exemple est fou parce que son besoin est subjectif et vient de sa sensibilité, le croyant est justifié parce que sa croyance répond à un besoin de la raison. Comment admettre par exemple que l'exigence de justice qui anime un homme lui fasse croire inévitablement (cela, on pourrait encore l'admettre psychologiquement) et légitimement (ce que veut dire le terme de *droit* dans « droit du besoin ») que ce qu'il désire est réalisable sous prétexte que cette exigence est rationnelle ? Un tel homme va au devant de quelques déceptions. Kant soutient que la rationalité de la cité décrite par Socrate en vertu du besoin de justice qu'il éprouve avec ses amis, leur donne le droit de la croire réalisable. La foi, c'est la croyance en la réalisation de l'idéal. Serait-ce l'utopie érigée en

---

<sup>10</sup> C2 AK V 144 *für jedermann gültige Forderung ibid.*

principe ? L'idéalisme au sens d'irréalisme ? Il est vrai que c'est bien de cela qu'il s'agit : Kant veut croire que l'idéal n'est pas une chimère et qu'il n'est pas vain de combattre pour les droits de l'homme. Tel est à ses yeux l'intérêt premier de la philosophie, qui s'oppose par là aux prétendus réalistes. Le temps n'est pas passé de la peur des idées en matière de politique.

Que peut donc vouloir dire l'expression « besoin de la raison », *Vernunftbedürfnis* ? Kant ne dit pas *exigence* de la raison, mais bien *besoin*, et cela avec insistance, partout. Autrement dit l'être raisonnable que je suis éprouve en tant qu'être raisonnable un besoin. Ce besoin ne provient pas de la vie animale en moi ou de la nature, mais de la raison. Il est l'épreuve d'un manque fondamental qui tient à ma finitude : Dieu, être raisonnable infini, n'éprouve pas de « besoin de la raison ». Philonenko conclut donc à juste titre sa longue introduction à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* qu'il s'agit de la conscience que la raison a d'elle-même en nous d'être une tâche : la raison éprouvant un besoin, c'est la conscience de rationalité en l'homme comme conscience d'un manque. Mais pourquoi parler de besoin et non d'exigence et prendre ainsi le risque de faire confondre le pathologique et le pratique ? Kant dit bien que la raison ne sent rien. Mais, poursuit-il, elle « saisit son insuffisance et produit par la tendance à la connaissance le sentiment d'un besoin<sup>11</sup> ». En toute rigueur « besoin de la raison » ne veut donc pas dire « besoin éprouvé par la raison » (quoiqu'il arrive à Kant de l'écrire<sup>12</sup>) mais « besoin qui a sa source dans la raison » : qui (c'est sa réponse à Wizenmann), « dérive (*entspringt*) d'un principe de détermi-

---

<sup>11</sup> AK VIII 139 Vrin 81. Nous suivons la traduction de Philonenko. Voici le texte de cette note. *Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft, verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.*

nation objectif de la volonté<sup>13</sup> ». La note de *Qu'est ce que s'orienter...* donne l'explication la plus claire : ce sentiment de besoin est produit comme le sentiment moral. Le respect en effet « n'est pas la cause de la loi morale car elle dérive tout entière de la raison ; au contraire il a pour cause la loi morale, donc la raison, ou il en est l'effet<sup>14</sup>... ». Ainsi la source du besoin de la raison est pratique et non pathologique, rationnelle et non psychologique. C'est pourquoi, au même titre que le respect, il est *nécessairement* ressenti par tout homme qui a conscience de son devoir. Cette espèce de besoin se distingue donc radicalement d'une inclination contingente relative à la disposition particulière de tel ou tel, comme l'amour de tout à l'heure.

L'inclination est un principe de détermination subjectif de la volonté, lequel nous fait désirer quelque chose, par exemple tel type de beauté plutôt que tel autre, etc. La loi morale ou plutôt la représentation de cette loi détermine la volonté, elle est le principe objectif de détermination de la volonté : c'est même en tant qu'universelle et objective qu'elle est déterminante. Elle détermine la volonté en tant que loi, c'est-à-dire par sa forme de loi (parce que c'est une loi). Telle est détermination pratique et non pathologique du vouloir. Bref, c'est la raison pratique. Le sentiment moral n'est pas le moteur mais la conscience sensible ou affective du moteur rationnel. Ainsi – et je reviens à la note qui répond à Wizenmann dans la seconde *Critique* – la loi en tant que telle, par sa forme de loi, c'est-à-dire en tant qu'universelle, oblige tout être raisonnable (*verbindet*) et donc (*also*) l'autorise à..., *lui donne le droit (berechtigt) a priori* de supposer (ou de supposer *a priori*) dans la nature les conditions (*Bedingungen*) qui conviennent à ce que commande la loi » et c'est ce qui rend ces conditions

---

<sup>12</sup> Par exemple AK VIII 137-8 Vrin 80

<sup>13</sup> C2 AK V 143 PUF 154.

<sup>14</sup> C'est nous qui traduisons.

« inséparables de l'usage pratique complet de la raison ». Nul ne pouvant éviter de postuler de telles conditions, cette croyance est inévitable, nécessité subjective qui correspond à un droit, le « droit du besoin », qui n'est pas abusivement revendiqué par un homme, parce qu'en dernière analyse cette nécessité subjective dérive de la conscience du caractère absolu ou inconditionné de son devoir, c'est-à-dire l'objectivité pratique, de la certitude morale absolue. Nous sommes en droit de considérer que ce que le devoir exige est possible, et si la conviction que c'est possible n'est pas de même nature qu'une connaissance scientifique ou que la conscience du devoir, elle est subjectivement suffisante. « C'est un devoir de réaliser le souverain bien autant qu'il est en notre pouvoir ; il faut donc que ce soit possible ; par conséquent, pour tout être raisonnable dans le monde, il est inévitable (*unvermeidlich*) de supposer (*vorauszusetzen*) ce qui est nécessaire pour la possibilité objective du souverain bien. La supposition est aussi nécessaire<sup>15</sup> que la loi morale et n'a de valeur que relativement à cette loi<sup>16</sup>. » Inévitable, *unvermeidlich* exprime la nécessité morale subjective.

Résumons. Il est impossible moralement de tenir une obligation pour absolue et de penser que ce qu'elle nous impose est impossible ; je dis bien *moralement* et non *psychologiquement*. La conviction que la nature des choses en moi et hors de moi permet la réalisation de ce que la raison exige prolonge donc la certitude morale : elle est subjective et c'est à ce titre qu'elle répond à un besoin, mais ce besoin découle de la reconnaissance du devoir, c'est-à-dire d'un principe objectif. Kant appelle foi raisonnable ou croyance de la raison cette conviction qui n'est ni science, ni devoir, mais qui, découlant de l'objectivité du devoir, est *subjective dans le même sens que le*

---

<sup>15</sup> Il y a une difficulté. Car *nécessaire* ici dit plus *qu'inévitable*. Tout se passe donc comme si Kant identifiait nécessité subjective et objective parce que celle-là est appelée par celle-ci.

<sup>16</sup> *ibid.*

*respect*. Par là et par là seulement cette croyance se distingue du délire de notre amoureux qui prenait ses désirs pour la réalité. Chacun en soi-même est donc seul juge de la nature de sa croyance.

Telle est la nature de la subjectivité pratique ou du besoin qui produit une *conviction* d'un autre ordre que la *persuasion* parce qu'elle ne procède pas des passions mais de la raison. Voilà pourquoi de la première formulation, celle du *canon* de la *Critique de la raison pure*, à la 3<sup>e</sup> *Critique*, Kant distingue la conviction caractéristique de la foi pratique rationnelle de la persuasion. Psychologiquement, nous ne manquons pas de les confondre<sup>17</sup> et de nous sentir « convaincus », alors que nous sommes seulement « persuadés ». Sinon il ne pourrait pas y avoir illusion<sup>18</sup>. Surtout, il n'y a persuasion que là où il y a apparence de conviction : alors nous ne croirions pas si nous ne nous imaginions pas savoir. Une croyance de cette nature peut être expliquée psychologiquement. Mais ce qui est ainsi réductible à l'explication psychologique est nécessairement une illusion sans rapport avec la vérité. Si en effet je suis amené à croire quelque chose en vertu d'une nécessité psychologique, ma croyance n'a aucune vérité sinon par hasard : mon assentiment ne découle pas de ce que j'ai compris ce que j'affirme, mais de mon psychisme : de mon idiosyncrasie ou de mon histoire personnelle ; il est l'effet de causes et même si je m'imagine avoir des raisons de croire, il n'est pas fondé sur des raisons (bonnes ou mauvaises). Je suis ainsi fait que je crois comme je crois. C'est pourquoi<sup>19</sup> il suffit que nous puissions expliquer notre assentiment comme un événement de notre esprit pour mettre l'illusion à nu, et, ajoute Kant, « nous ne serons plus trompés par elle bien qu'elle puisse toujours nous tenter jusqu'à un certain point, si la cause subjective de cette

---

<sup>17</sup> C1 A 820, B 848

<sup>18</sup> *.ibid.*

<sup>19</sup> C1 A 821 B 849 -

apparence tient à notre nature » – comme « on ne peut éviter que la mer nous paraisse plus élevée au large qu'auprès du rivage<sup>20</sup> ». Ainsi Hume explique par l'habitude notre croyance en la causalité, explication sceptique, dit-il, parce qu'elle signifie que cette croyance n'est pas un savoir mais découle de notre nature.

Dans le cas de la foi rationnelle, la raison de croire est le « fait de la raison », c'est-à-dire la manière dont la raison commande impérativement en nous : ce n'est pas là une cause psychologique. Nous sommes sur un tout autre registre. Contrairement à la persuasion, la foi ne relève pas de la psychologie. La conviction morale, étant de même nature que le respect, n'est pas subjective au sens où l'attachement d'un homme à ses préjugés est subjectif ; elle est la manière dont la subjectivité « s'intéresse » à la raison, et ainsi fait prévaloir les exigences de la raison par un besoin nouveau qui prend le dessus sur les besoins liés en nous à la nature. C'est ainsi par exemple que la justice devient plus pressante que le bonheur. En nous la sensibilité devient attachement affectif à notre destination d'être raisonnable. Cet « intérêt de la raison » est la manière dont la sensibilité prend le parti de la raison en un être sensible (*intersum, inter-est*, c'est en latin, prendre part, être partie prenante). Non pas un élan procédant du cœur qui irait dans le sens de ce qu'exige la raison, mais quelque chose d'un autre ordre, la manière dont la sensibilité est affectée par une Idée : nous nous mobilisons nous-mêmes, affectivement, au service d'une représentation non sensible. Kant ne veut surtout pas dire que nous sommes naturellement intéressés à ce qui est moralement bon – « être intéressé », en français, caractérise l'égoïsme - , mais que nous nous intéressons à notre destination d'être libre : l'intérêt ici procède de la volonté et non l'inverse, il est pratique et non pathologique. Ce qu'exprime en français le réfléchi, « s'intéresser », et l'adjectif

---

<sup>20</sup> C1 B 354

« intéressant » : il arrive qu'un homme intéressé ne puisse rien trouver d'intéressant.

Mais s'il est relativement aisé de distinguer la persuasion qui est une apparence de savoir<sup>21</sup> et la conviction inhérente au savoir objectif, qu'est-ce qu'une conviction morale qui n'est pas un savoir ? Tant qu'on en reste à la conscience de la loi morale, il y a objectivité. Or Kant parle d'une foi qui est subjective et doit être considérée comme relevant de la conviction et non de la persuasion : que veut-il dire ? Partons de notre confusion ordinaire entre croyance et savoir, entre le subjectif et l'objectif. Notre illusion consiste à *croire que nous savons* alors que nous ne faisons que croire sans savoir, et la force de la persuasion est parfois telle qu'un homme meure pour ses préjugés. La violence des fanatiques vient de leur manque de conviction : elle procède d'un attachement passionnel à leurs croyances qui est d'un autre ordre que la certitude. Kant, avec l'idée de foi de la raison, nous demande donc de penser une conviction suffisante subjectivement mais non objectivement, radicalement distincte de la persuasion : différente non par le degré de sa force mais de nature. Là réside toute la difficulté : distinguer la force de la foi et l'obstination d'un superstitieux ou d'un fou, celle-ci pouvant être aussi « forte ». Nous voyons déjà qu'une telle foi doit se savoir distincte du savoir.

Kant oblige à revenir à l'élémentaire. Peu importe qu'une grande philosophie soit une doctrine géniale : elle est philosophique parce qu'elle propose des analyses de notions ;

---

<sup>21</sup> Lorsque qu'on prend pour science ce qui n'est que subjectif, la persuasion n'est même pas une conviction insuffisante : ce n'est pas une conviction du tout. Ainsi Kant appelle *opinion* ou *Meinung*, une conjecture que la raison se propose comme telle, dans l'ordre des connaissances empiriques, sans la confondre ni avec une connaissance objective certaine, ni avec une croyance morale : le terme d'*opinion* ne désigne donc pas dans ce contexte un avis personnel plus ou moins informé et fondé sur le bon plaisir de celui qui l'adopte, c'est-à-dire ce qu'on appelle ordinairement *opinion*, par exemple quand on parle de démocratie d'opinion, et qui relève de la simple persuasion dans ce qu'elle a de plus relatif à la disposition particulière de chacun et comme telle exclut tout accord véritable



alors le lecteur n'y apprend pas des pensées, encore moins les croyances d'un homme célèbre, il y apprend à penser, c'est-à-dire à voir clair dans ses propres pensées. Kant ne fabrique pas des concepts (travail de publicitaires) : le concept de *foi de la raison* permet de comprendre ce que tout homme éprouve lorsqu'il juge par exemple de tel ou tel qu'il manque de conviction. Nous avons une phénoménologie de la croyance. Ainsi persuader se distingue non seulement de convaincre, mais de « faire de l'effet sur la conviction<sup>22</sup> : une conviction faible est d'un autre ordre qu'une persuasion même forte. Persuader et convaincre se distinguent comme *l'esthétique* et *le logique* : ce qui relève du sentir au sens le plus général, et ce qui relève de la connaissance. La persuasion est donc la manière dont l'entendement est séduit mais non convaincu, au sens où l'on parle d'une pièce à conviction<sup>23</sup>. Le démontage à la fois ironique et respectueux de la preuve téléologique qu'utilise la religion naturelle montre clairement comment nous en arrivons à nous imaginer convaincus, comme s'il y avait une preuve logique, alors qu'il n'y a que persuasion. Il y a seulement apparence de preuve, *Scheinbeweis*, c'est-à-dire illusion : nous croyons que nous avons affaire à quelque chose d'objectif, alors qu'il n'y a en pas la moindre trace. Suivons la description donnée par Kant du processus par lequel nous sommes joués et prenons le subjectif pour l'objectif : c'est une sorte de phénoménologie de l'illusion transcendantale. De nombreux produits de la nature, par leur finalité, sont l'indice d'une cause intelligente. En conclure au polythéisme est une illusion (c'est donner la valeur d'un jugement déterminant à un jugement réfléchissant) mais cette illusion est en un sens moins profonde que celle qui fait ramener la pluralité des causes à l'unité et

---

de chacun et comme telle exclut tout accord véritable entre les hommes. Cf. *Logique*, AK IX 67, Vrin 75.

<sup>22</sup> Pour tout ceci, cf. C3, § 90,

poser une cause intelligente unique<sup>24</sup> et qui revient à prendre un principe méthodologique (notre exigence d'unité) pour un principe ontologique et donc toujours à confondre le subjectif et l'objectif. Conclure de là que cet entendement est omniscient, pourquoi pas omnipotent, mieux encore, qu'il est le fondement de tous les possibles et par-dessus le marché la cause morale du monde, c'est-à-dire Dieu, tout cela est pure illusion : persuasion et non conviction ; si s'ajoute à cette illusion théorique l'action des mobiles (*Triebfedern*) moraux, cela suffit pour nous persuader de l'objectivité de la preuve : autrement dit nous prenons notre assentiment pour une conviction théorique ; nous nous imaginons savoir. « Apparence salutaire » dit Kant, s'il s'agit d'une preuve populaire, mais « c'est un devoir pour le philosophe (même s'il ne fait aucun cas de l'exigence de sincérité qui s'adresse à lui) de dévoiler l'apparence, si salutaire soit-elle, que cet amalgame peut produire et de séparer ce qui appartient seulement à la persuasion de ce qui conduit à la conviction (ce sont *deux* déterminations de l'assentiment différentes non seulement par le degré mais par le genre) afin de présenter l'état d'esprit (*Gemütfassung*) en cette preuve franchement en toute clarté et de pouvoir soumettre librement cet argument à l'examen le plus sévère<sup>25</sup> ». Il est important ici de noter, ce que les traductions françaises de la suite de ce passage ne permettent pas de comprendre, que la force de persuasion, l'éloquence de la preuve populaire dont Kant fait en même temps l'éloge, est une illusion produite par l'intérêt pratique et non par un artifice rhétorique. Elle a pour cause notre attente légitime d'être raisonnable qui ayant reconnu son devoir veut qu'il soit réalisable. Mais ce n'est tout de même qu'une illusion, parce qu'on croit tenir une preuve objective

---

<sup>23</sup> Séduit : *berückt* – captiver, séduire, d'où tomber dans un panneau ; convaincu : *überführt, Gegenstände, die zur Überführung dienen* « signifie servir de pièce à conviction ».

<sup>24</sup> Cf. *ibid.* § 85 AK V 439.

alors qu'il n'y en a pas. Cette illusion, quoique ne provenant pas des passions mais de la raison, est comparable à celle de la persuasion produite par l'orateur qui fait jouer les passions de son auditoire ; il importe donc d'en distinguer radicalement la preuve morale, c'est-à-dire la preuve morale qui se donne comme telle, comme n'étant pas une preuve « logique », comme n'apportant rigoureusement aucune connaissance ni de ce qu'elle fait croire ni de l'existence de ce en quoi elle fait croire. On distinguera par là la rhétorique des prédicateurs qui abusent de l'attente morale de leurs ouailles et la véritable preuve morale, qui n'a de sens que dans le silence d'un examen de conscience. Cet usage rhétorique de l'intérêt pratique se confond aisément avec la véritable force de la preuve morale et la rhétorique politique sait abuser des croyances religieuses.

Peut-être sommes-nous maintenant en mesure de comprendre la nature de la *Vernunftglauben*. Ce qui donne la force de s'élever ainsi jusqu'à Dieu est bien une exigence morale, mais en toute rigueur on n'a pas le droit de se laisser aller à prendre pour des preuves des hypothèses théoriques qui sont tout au plus des idées directrices. C'est une exigence théorique, philosophique, mais aussi une exigence morale que de s'élever à la conscience du caractère uniquement moral de la preuve, sans éprouver le besoin de se raconter à soi-même qu'on a affaire à un savoir. Avoir besoin de cette illusion témoignerait d'un manque de conviction. On retrouvera chez Nietzsche cette idée qu'il y a une façon de prétendre au savoir qui est seulement une manière de s'arc-bouter sur une certitude qu'on est en réalité incapable d'assumer. Lorsque la conviction morale a besoin de preuves « logiques », c'est qu'elle est faible. La preuve morale est recevable dans la mesure seulement où nous ne nous la faisons pas passer à nos propres yeux pour

---

<sup>25</sup> Trad. Philonenko modifiée. AK V 462. *Gemütfassung* comprend l'idée de la manière dont l'esprit *saisit* son objet.

un savoir, c'est-à-dire pour ce qu'on appelle ordinairement une preuve - et donc dans l'expression kantienne de « preuve morale », le terme de preuve est pris ici en un sens inédit. Alors seulement la subjectivité pratique n'est pas un succédané d'objectivité théorique ou un savoir inférieur, mais l'état d'esprit de l'homme fidèle à sa destination pratique. Kant, parlant de croyance rationnelle ou de foi de la raison veut dire que le vrai croyant ne s' imagine pas savoir, mais que par là il satisfait l'exigence la plus haute de sa raison. Ainsi Kant sauve la foi de l'irrationalisme.

Il est donc permis à l'analyse de cette foi de distinguer *la manière de croire* déterminée par les principes moraux, la conviction (et non pas une conviction), et *la méthode qui permet de penser l'objet* de la croyance, réfléchissante et non déterminante. Réfléchissante, en effet, la preuve, comme preuve théorique, ne produit aucun effet sur la conviction<sup>26</sup>. La réflexion ou la démarche qui permet de s'élever à l'idée de Dieu oriente la raison ; seul un « fondement pratique », une raison d'ordre moral, produit la conviction. La foi est la manière de croire, la disposition de l'âme fondée sur la certitude d'avoir à faire son devoir d'homme : c'est la conviction morale – ce qu'en français on appelle tout simplement « la conviction ». Kant ne cesse de dénoncer une façon assez ordinaire de croire en Dieu et en l'immortalité qui est le contraire de la foi. Et pour la même raison la foi du charbonnier vaut mieux que les livres des métaphysiciens, mais il faut pour la défendre et s'opposer aux rhétoriques morales et religieuses toute la philosophie critique.

Nous pouvons comprendre la raison pour laquelle en français *conscience* a le sens de *Bewusstsein* (conscience de soi) et de *Gewissen* (conscience au sens moral) et même pourquoi celui-là dérive de celui-ci. Car *conscience* a d'abord voulu dire *scrupule*. Cet ordre chronologique peut être philosophi-

---

<sup>26</sup> AK V 478

quement justifié. C'est en effet un rapport non psychologique à soi, qui fonde toute conscience de soi : un rapport moral. Ou plutôt ce rapport à soi est la moralité même : le jugement de soi sur soi. « Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous portons sur nous-mêmes<sup>27</sup> ». Un homme qui cesserait de se juger et d'avoir du recul par rapport à lui-même cesserait d'avoir conscience de lui-même. Sans cette opposition de soi à soi, il n'y a plus de conscience et l'on sait qu'un remède à la douleur est justement de ne pas s'y opposer. La douleur est morale. Ainsi la conscience n'est pas le pouvoir de se voir ou de s'apercevoir, elle ne se réduit pas à l'aperception de soi. Ou plutôt cette aperception n'est pas la contemplation passive de soi, comme si nous étions des spectateurs de nous-mêmes extérieurs à nous-mêmes. Il n'y a pas d'un côté un être sans conscience et de l'autre un regard s'ajoutant à cet être et le découvrant. En d'autres termes, le *pour moi* ne s'ajoute pas à un *en soi* préalable, mais nous sommes des « êtres pour soi ». Nous ne sommes pas des choses munies de conscience mais des consciences. Et donc nous sommes ce que nous faisons de nous-mêmes (ce que Kant appelait la chose en soi est cet être pour soi qui n'est en aucune façon un en soi au sens sartrien, en aucune façon une chose).

Il est possible ici de se laisser porter par les mots de la tribu, et la difficulté de penser tient souvent au seul fait qu'on ne sait pas sa propre langue. Lorsqu'on dit qu'un juré doit juger « en son âme et conscience », *conscience* a le sens moral et premier du terme. Cette formulation présuppose que tout homme est capable de se hausser à la responsabilité de juger – mais nullement que toutes les opinions se valent et qu'un jugement est de toute façon une affaire subjective. Les révolutionnaires qui ont introduit ces termes dans notre droit non seulement savaient le français, mais ils avaient lu Montesquieu et Rousseau. Ils savaient que toute certitude repose en der-

---

<sup>27</sup> Rousseau, *Emile* IV pléiade p. 595.

nière analyse sur la conscience entendue en son premier sens en français, scrupule ou comme on dit dans les écoles, conscience morale - *Gewissen* et non *Bewusstsein* -, et ils savaient que c'est *Gewissen* qui fait qu'il y a *Bewusstsein*. C'est précisément ce que nous permet de comprendre Kant lorsqu'il distingue conviction et persuasion, la subjectivité pratique et la subjectivité psychologique.

Le terme de *conviction* a un sens fort, dont il y a lieu de craindre qu'il ne soit plus aujourd'hui le plus courant, même chez les philosophes. On en use en effet souvent au pluriel : « avoir des convictions » veut dire « croire fortement ». *Conviction* alors ne se distingue plus de *persuasion* et s'oppose à *raison* : n'importe quelle croyance à laquelle un homme est fortement attaché ou qu'il admet sans raisons suffisantes est une conviction. Si au contraire on revient à l'expression « manquer de conviction », on ne pourra plus dire qu'on est libre d'avoir n'importe quelle conviction, ce qui signifie en effet « être libre d'avoir n'importe quel préjugé ou croyance subjective », conviction étant pris au sens de persuasion. Au vrai sens du terme, la conviction est la force morale, le ressort même de la pensée. Le nihilisme est l'absence de conviction. Ainsi « l'intime conviction » (ce que dit aussi l'expression « en son âme et conscience ») n'a rien à voir avec l'avis personnel, même le plus ancré en nous, le plus indéracinable. La présomption la plus forte n'est pas une intime conviction.

L'enjeu, c'est la distinction entre la croyance au sens subjectif du terme en français, et la subjectivité de la foi pratique, croyance de la raison. D'une part *subjectif*, au sens où en français on entend communément ce terme, signifie « relatif à tel ou tel », et correspond à « *privat* » dans l'allemand de Kant : c'est *personnel* au sens le plus pauvre du terme, au sens où ma préférence pour tel mets est personnelle, « fondée seulement sur la disposition particulière du sujet<sup>28</sup> ». D'autre

---

<sup>28</sup> *Beschaffenheit*, C1 A 820, B 848

part *subjectif* prend un tout autre sens, lorsqu'il s'agit de la subjectivité de la conviction dans la foi, ou de l'intime conviction. Si l'intime conviction était une affaire subjective au sens où ma préférence pour le vin plutôt que pour la bière est subjective, avoir inscrit dans le droit français que les jurés doivent juger en leur âme et conscience, selon leur intime conviction, serait la négation du droit et de la justice. L'intime conviction, dont seul un examen de conscience permet de s'assurer, c'est pourtant bien du subjectif, mais en quel sens ? Que la subjectivité de la conviction ne soit pas du même ordre que la subjectivité de la persuasion, voilà ce qu'en tant que juré potentiel nul ne doute. Aussi faut-il pour comprendre revenir toujours à la conscience telle qu'elle parle dans le cœur de tout homme. La question la plus difficile pour le philosophe est évidente pour la conscience commune (je ne dis pas l'opinion la plus courante). Si nous disions en effet sans autre explication que l'intériorité est d'un autre ordre que le psychisme ou le mental (correspondant à ce que les écoles appellent le mentalisme), serions-nous entendus ?

Dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, IV<sup>e</sup> partie, 2<sup>e</sup> section, le n<sup>o</sup> 4 est intitulé : *la conscience comme fil conducteur en matière de foi*<sup>29</sup>. Kant demande si l'on peut mettre en balance la foi historique et la conscience. Ainsi un inquisiteur<sup>30</sup> fait prévaloir sur son devoir ordinaire d'homme envers l'homme la volonté divine telle qu'elle lui a été révélée, c'est-à-dire telle qu'il prétend l'avoir reçue de Dieu ou de la tradition, de la « foi statutaire : il fait brûler pour hérésie un homme par ailleurs bon citoyen. L'assassinat d'un homme pour ses croyances religieuses horrifie la conscience. Ainsi toute foi, et tout ce qui dans la foi ne s'accorde pas avec la conscience, n'est pas le prolongement de la foi rationnelle et n'est que su-

---

<sup>29</sup> AK VI 185 sq. Cf. sur ce point et le suivant et sur la signification critique de l'idée de foi rationnelle B. Sève *La question philosophique des preuves de l'existence de Dieu* PUF 1994, pp. 92-98

<sup>30</sup> AK VI 186

perstition. « Croire » au sens de la foi rationnelle, c'est placer la révélation au second rang et sous le contrôle de la conscience : nul ne peut « en conscience » prétendre que la doctrine révélée, lorsqu'elle s'oppose à la conscience, n'est pas si peu que ce soit susceptible d'erreur. La révélation étant transmise par les hommes, une erreur est possible, tandis que le devoir de ne pas massacrer son prochain pour ses croyances religieuses est absolument incontestable. Il faut « dire en face » à l'inquisiteur qu'il n'a pas véritablement consulté sa conscience et qu'il est par conséquent criminel. « On peut l'accuser tout simplement (*schelchthin*) de manquer de conscience (*Gewissenlosigkeit*) ». En dernière analyse, l'objectivité de la loi morale permet seule la distinction et suffit pour confondre l'inquisiteur : il a fait prévaloir sur la loi morale une croyance qui n'est pas et ne peut être une croyance pratique rationnelle. Le fanatique « attaché à l'exclusivité de sa foi statutaire jusqu'au martyre au besoin » n'a aucune véritable foi.

Dans *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* Kant allait peut-être encore plus loin, contestant la sincérité des avocats de Dieu, faiseurs de théodicée, qui prétendent justifier la présence du mal dans le monde. Ce n'est pas une erreur mais une faute de soutenir que Dieu a voulu le mal pour le bien du tout : on ne peut le dire que si on n'a pas consulté sa conscience, car c'est non pas seulement « incroyable », mais inadmissible. Il y a là non pas seulement quelque chose qui présente une difficulté théorique et demeure impénétrable pour la connaissance, mais une proposition moralement insoutenable, à moins de prétendre que Dieu n'est pas tenu par les lois morales et qu'il peut commettre ce qu'elles nous font juger criminel sans être criminel. Kierkegaard fera preuve d'une grande conséquence lorsqu'il verra un abîme entre sa foi et la morale. La notion de croyance rationnelle ou de foi de la raison, loin donc de subordonner la philosophie à une confession ou une croyance religieuse, libère la



raison. Par exemple, donner raison à Kant, c'est refuser de croire que Dieu ait commandé à Abraham de tuer son fils.

Reste la question de l'incroyance et de l'athée vertueux. Le §91 de la *critique de la faculté de juger*<sup>31</sup> considère l'incroyance qui vient de ce qu'on n'admet pas ce qui n'est pas prouvé par la théorie : il en résulte qu'on ne peut tenir les idées de la raison que pour des chimères, « incroyance dogmatique [qui] ne peut coexister avec règne de la maxime morale sur le mode de penser ». Ainsi, croire que ce qui ne relève pas de la connaissance scientifique, mathématique et expérimentale, ou de l'expérience ordinaire, ne vaut rien, c'est d'avance renoncer à toute exigence morale. Les deux dernières traductions publiées de ces pages ne permettent pas de les comprendre, et font contresens, et même non sens, contrairement à celles de Philonenko et celle de Gibelin. L'allemand est certes elliptique. Kant veut dire qu'une incroyance non pas dogmatique mais qui comporte un doute ou du doute, *Zweifelglaube*, et qui n'est donc pas à proprement parler incroyance, *Unglauben*, est compatible avec la moralité et que la compréhension par la philosophie critique des limites de la raison suffit à lever un tel doute.

Mais faut-il admettre qu'un athée est nécessairement frappé d'incroyance morale, c'est-à-dire ne peut pas croire que les idées ont une réalité objective au point de vue pratique ? Est-il nécessaire par exemple qu'il considère que la république de Platon n'est qu'une chimère ? Reconnaître son devoir comme tel, c'est avoir conscience que ce qu'il exige est possible : cette certitude morale ne devrait-elle pas suffire, sans avoir besoin de se développer en croyance morale puis religieuse ? De ce qu'à rien d'impossible nul n'est tenu, il résulte en effet que la reconnaissance du devoir comme tel, comme catégorique, contient la certitude que ce qu'il exige est possible. S'il exigeait quelque chose de contraire à la nature des

---

<sup>31</sup> AK V 472

choses en nous et hors de nous, ce ne serait qu'une mystification<sup>32</sup> et nous serions déliés de toute obligation. Se savoir obligé, c'est donc bien postuler un monde sensé : c'est considérer que la nature des choses en nous et hors de nous est compatible avec notre exigence pratique. Ainsi la réflexion sur le monde comme monde sensé est la manière dont la réflexion approfondit la certitude morale ; inversement le nihilisme est une maladie de la volonté. Un homme sans conviction ne peut trouver de sens nulle part. Pourquoi dès lors croire en Dieu et en l'immortalité ? Imaginons un lecteur fidèle à Kant lui-même, faisant preuve de sincérité, avouant que sa foi est lourde de doutes quant à l'existence de Dieu et plus encore peut-être quant à l'immortalité ; il éprouve quelque chose comme ce *Zweifelglauben* quoiqu'il admette que la question ne relève pas du savoir. Il a appris de Kant à distinguer soigneusement la nécessité subjective de la foi (en la possibilité de faire ce que le devoir exige de lui) et la nécessité objective d'une preuve logique ou d'une obligation. La foi est libre.

Le plus clair sur ce point est peut-être la note sur le serment (Kant met entre parenthèse : *tortura spiritualis*) de *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* : non seulement Kant dit scandaleux qu'on force un homme à professer une croyance en Dieu dans un serment, mais il qualifie la croyance en Dieu de « recommandable<sup>33</sup> » : seulement recommandable, pourrait-on commenter. Une recommandation peut n'être pas suivie, elle n'entraîne aucune obligation et ne constitue pas une raison de croire. Ainsi le contenu de ces croyances concerne selon Kant lui-même la seule manière de penser (et non de connaître) l'accord de la nature et de la liberté, c'est-à-dire la manière « d'enchaîner en un système les principes pratiques suprêmes de la raison, avec ceux de la connaissance théorique de

---

<sup>32</sup> *Täuschung* C3 § 91 note AK V 471.

<sup>33</sup> *Empfehlbar* VIII 268-269

la nature (et donc l'accord de la raison avec elle-même). Cependant on est toujours libre de l'admettre ou non<sup>34</sup> ». Admettons donc que tout sens repose sur un postulat de la raison pratique : pourquoi faut-il un Dieu et une âme immortelle pour que le monde soit sensé ? Pourquoi la possibilité de faire son devoir requiert-elle Dieu et l'immortalité ? Kant répond : parce qu'il faut un créateur moral du monde pour que la nature s'accorde avec la liberté, et l'immortalité pour qu'un être fini puisse remplir sa destination pratique. Cette réponse n'est plus seulement d'ordre pratique, elle est d'abord théorique. Le contenu de la foi ainsi défini est indépendant de la nature de la foi. Il est justifié par le cheminement que Kant juge nécessaire pour la réflexion et la *Critique de la raison pure* montrait comment la raison en vient nécessairement à former le concept de Dieu, qui n'est donc pas inconsistant comme le soutenait Hume. En ce sens, n'est-il pas possible d'admettre ce que Kant dit de la foi comme conviction morale découlant de la conscience du devoir, sans suivre sa justification théorique, réfléchissante certes et non dogmatique, de l'idée de Dieu et de l'immortalité ? Alors il est possible d'être athée (non pas de prétendre prouver que Dieu n'existe pas, mais de ne pas croire en Dieu) sans manquer le moins du monde de conviction morale.

Ainsi des lecteurs peu suspects de christianisme ont pu se reconnaître en Kant. Alain y trouve une pensée de la foi. La foi anime toute action humaine véritable : elle est au cœur de l'amour d'une mère pour ses enfants ; c'est la foi de l'instituteur en l'avenir de ses élèves, qui bientôt sauront lire ; la foi de tout homme en celle ou celui qu'il aime, confiance ou fidélité jurées. Toute entreprise humaine suppose la foi, non pas seulement la foi pragmatique, celle qu'il fallut avoir pour tenter de monter en ballon, mais la confiance en l'homme : confiance en l'homme et en soi-même parente de la générosité

---

<sup>34</sup> AK VIII , 268/269, pléiade 1411 t.2.

cartésienne, quoique d'un autre style. La décision de vouloir demain ce qu'on entreprend aujourd'hui ne peut se fonder sur la connaissance de ce que sera l'avenir et de ce qu'on voudra alors. L'engagement ou la promesse ne sont pas un pari sur l'avenir, car justement ils ne sont pas le résultat d'un calcul, mais une croyance en la possibilité d'aller jusqu'au bout de ce qu'on commence, simplement parce que cela vaut la peine d'être mené à bien. Cette foi anime aussi bien le bâtisseur qui en effet construit pour d'autres que lui, le paysan qui plante un arbre pour les générations futures, et quiconque fonde une institution, par exemple un hôpital où d'autres sauront après lui soigner les malades, travaille dans une institution, par exemple enseigne dans un lycée ou une école maternelle. L'homme s'institue par un tel acte de foi, décret de la volonté, que Kant appelle *raison pratique*. Notre rapport d'être libre fini à l'avenir n'est pas spéculatif mais pratique. Voilà ce que veut dire Alain. Et cette esquisse de phénoménologie de la foi n'a pas besoin d'un autre Dieu que l'homme même : Alain en ce sens est plus près de Comte que de Kant. La présence de Kant à côté de Comte dans l'enseignement philosophique laïc du second degré n'est pas un accident, sans compter son républicanisme qui fit connaître dès la révolution française le traité de paix perpétuelle, première œuvre traduite en français<sup>35</sup>.

Il est permis de soutenir en toute rigueur que la foi en tant que telle (comme manière de croire) ne requiert pas nécessairement le contenu que Kant lui attribue, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme – contenu qu'en effet tout le développement de la réflexion ou de la pensée réfléchissante a justifié. Si étrange ou même scandaleux qu'un tel propos puisse paraître, il va dans le sens d'une remarque essentielle de Kant, à la fin des longues « réflexions » que dé-

---

<sup>35</sup> - On me dit que certains historiens (mais pas tous !) de la 3<sup>e</sup> république soutiennent que cette présence de Kant s'explique par le protestantisme de Jules Ferry et de son entourage. C'est faire

veloppe la méthodologie de la critique du jugement téléologique. Au terme en effet de la justification de l'usage de l'idée de finalité, il écrit que la preuve morale serait suffisante même dans un monde où une téléologie naturelle serait impossible<sup>36</sup>. L'échec de la téléologie naturelle n'entraînerait pas celui de la téléologie morale en une âme sincère. D'où au § 91 une nouvelle analyse de la notion de croyance de la raison comme croyance morale, mode de penser moral, principe permanent du cœur (*Gemüt*), ce qu'en français on appelle la foi et que Kant refuse d'appeler *fides* par respect pour le christianisme. L'état d'esprit (*Gemütfassung*) dont il est question au § 90 est donc le rapport de l'esprit à ce qu'il croit, la modalité de la croyance. *La manière de croire* compte plus que *ce à quoi* l'on croit. Cette page de Kant est étonnante dans la mesure où elle va plus loin que nous venons de le dire puisque l'échec de toute téléologie naturelle qui s'y trouve envisagé est l'hypothèse d'un monde absurde : même si nous ne pouvions penser le monde comme sensé, l'exigence morale demeurerait et avec elle une foi dès lors sans le soutien de la réflexion. Cette conviction morale pure pourrait-elle encore être une foi en Dieu ?

Mais il ne suffit pas de disjoindre la foi de son contenu théologique. On objectera que Spinoza et Epicure, dont Kant respecte la vertu<sup>37</sup>, n'éprouvent pas le besoin de croire que Kant dit subjectivement nécessaire en tout homme. On accorderait plus aisément que les cosmologies antiques, parce qu'elles sont finalistes, sont une expression de ce que Kant appelle la foi pratique, et l'on y opposera le hasard des mondes épicuriens. La physique atomiste et le matérialisme sont un savoir et délivrent des tourments qui procèdent de la supersti-

---

l'histoire non à partir du sens mais des carnets d'adresse : histoire de valets de chambre.

<sup>36</sup> AK V 478-479

<sup>37</sup> Y compris lorsqu'il refuse l'identité épicurienne du plaisir et de la vertu.

tion. La science matérialiste montre que le bonheur est possible dans le monde. Sachant que le monde est indifférent à ses désirs, le sage épicurien sait, de science certaine (et même la canonique épicurienne rapporte en dernière analyse le savoir à la sensation) que c'est à lui de les maîtriser sans rien attendre de la nature ou d'un dieu. D'une autre manière toute la philosophie de Spinoza est une éthique fondée sur le savoir : *deus sive natura* veut dire que le monde est conforme aux exigences de la raison ; la nature des choses est telle que la béatitude est possible, et d'abord par l'intelligence du réel : par le savoir. Ce qu'Épicure ou Spinoza prétendent être un savoir, Kant l'interprète comme le développement de la certitude pratique : la philosophie pense mais ne connaît pas l'accord du monde avec les exigences de la raison pratique. Que ces admirables œuvres et toute l'histoire de la philosophie soient animées par la foi de la raison, telle est la thèse kantienne. La certitude que les philosophes ont interprétée comme un savoir, comme théorique, provient en réalité en eux de la raison pratique. Dire par exemple – ce n'est pas un exemple de Kant – que l'intellect gouverne le monde, c'est un acte foi, la foi de la raison : le besoin de comprendre a pour source l'exigence morale. La conviction philosophique, c'est-à-dire la décision de penser et de vivre selon la raison, est pratique et non théorique d'abord.

Jean-Michel MUGLIONI

Février 2007