UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

REGARD CONTEMPORAIN SUR KANT

APPROCHE PHILOSOPHIQUE SUR BASE DE L'ŒUVRE DE CHARLES TAYLOR ET LECTURE THÉOLOGIQUE

Mémoire présenté par Alain GODET (THEO22MA)

en vue de l'obtention du diplôme de master en théologie

Promoteur : Professeur Éric GAZIAUX

Année académique 2010-2011

Remerciements

Au seuil de ce travail de fin d'études, mémoire de master en théologie, que soit cordialement et amicalement remercié Monsieur le Professeur Éric Gaziaux, promoteur de ce travail. Les nombreux rendez-vous acceptés, l'intérêt porté, le suivi continu, les conseils prodigués, les directives données dans le respect total d'une liberté de travail ainsi que les discussions d'opinions entretenues ont tout simplement permis que ce travail soit réalisé. Je ne peux donc que le remercier encore pour cette collaboration.

Mes remerciements vont également à Monsieur le Professeur Olivier Riaudel, qui a accepté d'être lecteur de ce travail, ainsi qu'à Monsieur le Professeur Gilbert Gérard, lecteur également et qui a aussi accepté d'être le promoteur d'un autre travail de fin d'études, en philosophie cette fois. Qu'ils soient tout deux vivement remerciés.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Mademoiselle Marcela Lobo Bustamante, chercheuse à la Faculté de théologie, qui a pris contact pour moi avec l'Université Laval au Québec et m'a permis d'obtenir de nombreux documents sur l'œuvre de Paul Tillich et le travail de Claude Perrottet.

Enfin, je remercie également tous ceux qui ont accepté de lire ce travail pour correction, et particulièrement Geneviève Frère qui a dû, de plus, me partager avec Emmanuel Kant pendant presque deux années.

Table des matières

Remerciements **1**

Table des matières **2**

Introduction **4**

Choix du sujet, but du travail et plan 4

Kant en « postmodernité » 7

Kant en théologie 8

Chapitre I : Charles Taylor et la « postmodernité » **10**

1.1. Introduction 10

1.2. Charles Taylor et l'identité moderne 11

1.2.1. Projet de Taylor 11

1.2.2. L'éclatement actuel des références 14

a. Nécessité et éclatement des cadres de références 14

b. Le rapport à l'épistémologie scientifique 17

c. Dans cet horizon fragmenté : le sujet autonome déchiré 18

i. La dimension communautaire 18

ii. Les hyperbiens, sources de conflits intérieurs 19

1.2.3. Survol historique dans *Les sources du moi* 21

a. Les Lumières 22

b. Le romantisme 24

1.3. Charles Taylor et Kant 25

1.3.1. Rôle de Kant dans la modernité 25

a. Apport bénéfique de Kant à la modernité 26

b. Les limites de Kant 28

1.3.2. Prolongement de la critique : Hegel et la *Sittlichkeit* 29

1.4. Reprise et conclusion sur l'identité 31

Chapitre II : Kant en « postmodernité » **33**

2.1. Introduction 33

2.2. L'utilité d'une reprise kantienne : contre Jonas 33

2.2.1. Un individualisme et un simultanéisme étriqués ? 33

2.2.2. Un logicisme kantien ? 35

2.3. Que puis-je savoir ? 37

2.3.1. Rappel introductif 37

2.3.2. Jean Ladrière : cercle méthodologique et connaissance critique 38

2.3.3. Pour une conviction critique : le cas de l'*Intelligent Design* 41

2.3.4. Conclusions 44
2.4. Que dois-je faire ? 45
2.4.1. Critiques introductives 45
2.4.2. Nuance de la critique taylorienne envers Kant 46
2.4.3. L'autonomie kantienne blessée : autonomie et théonomie 51
2.4.4. Conclusion récapitulative 53
2.5. Que m'est-il permis d'espérer ? 54
2.5.1. Remarques introductives 54
2.5.2. Le sujet fracturé par le mal en quête de réconciliation 55
2.5.3. Le sujet fracturé par le mal au sein d'une communauté 60
2.5.4. Conclusion et lien avec la pensée de Charles Taylor 62
2.6. Conclusion de l'approche philosophique 63
Chapitre III : Kant, une lecture théologique 65
3.1. Introduction 65
3.2. Que puis-je savoir ? 65
3.2.1. Introduction 65
3.2.2. Tillich et Kant : ancrage et réticences 66
3.2.3. Le dépassement de Kant : la méthode critique-intuitive 69
3.2.4. Conclusion 74
3.3. Que dois-je faire ? 76
3.3.1. Conception ricœurienne de la morale kantienne 76
3.3.2. Autonomie kantienne et théonomie 77
3.3.3. Liberté et espérance eschatologique 80
3.3.4. Conclusion 84
3.4. Que m'est-il permis d'espérer ? 84
3.4.1. Introduction 84
3.4.2. L'autonomie kantienne selon Rossi 85
3.4.3. Pour une vision catholique de la grâce en « postmodernité » à partir de Kant 87
a. Lire Kant avec un horizon théologique 87
b. Grâce et « postmodernité » avec Kant 90
3.4.4. Conclusion 95
3.5. Conclusion de la lecture théologique 97
Conclusion générale 100
Brève reprise des résultats 100
Ouverture : une théologie kantienne ? 104
Bibliographie 108

Introduction

Choix du sujet, but du travail et plan

Le sujet de ce travail est de poser un regard contemporain sur la philosophie d'Emmanuel Kant, en opérant d'abord une approche philosophique et ensuite, comme pointe du travail, une lecture théologique de l'œuvre kantienne. Le choix de ce sujet repose sur une triple motivation. Tout d'abord, il nous semble que les études kantiennes ont souvent été limitées à l'œuvre critique en n'octroyant que peu de place spécifique à la partie religieuse de la pensée d'Emmanuel Kant, avec le présupposé que cette partie n'entretient pas vraiment de lien avec la philosophie critique. Il nous paraît évident que la théologie kantienne va au-delà des trois *Critiques* tout en n'étant pas étrangère à celles-ci. Se ralliant à ce constat, Jean Grondin note que chacune des *Critiques* se conclut par un discours sur Dieu, et que l'apport d'Emmanuel Kant ne s'achève pas à la fin de son épistémologie ou de sa morale[1]. Ainsi, ce travail brassera une large partie de l'œuvre kantienne. La pensée religieuse de Kant est liée à son épistémologie, à sa philosophie pratique, à son esthétique. Mais elle possède aussi un statut particulier dans le sens où elle se situe aux confins de la raison (aux *parerga*) et reçoit dans *La religion dans les limites de la simple raison* (abrégée *La religion*) un traitement non pas synthétique mais analytique[2]. De plus, la religion ne s'édifie pas sur ses ruines chez Kant, au contraire de la métaphysique dans la première *Critique*. Cependant, la pensée religieuse du philosophe de Königsberg est en lien direct avec sa méthode critique. Soyons donc précis : il ne s'agit pas d'étudier simplement *La religion dans les limites de la simple raison*, car comment étudier la théologie kantienne sans opérer le détour critique ? *La religion* n'est elle-même pas étrangère à la méthode critique.

Il ne s'agit pas non plus d'opérer une étude purement historique et descriptive des conceptions kantiennes. Nous désirons signifier un deuxième élément, à côté de la volonté de poursuivre un but théologique : montrer comment la pensée religieuse de Kant spécifiquement, mais plus généralement la philosophie kantienne peuvent déployer des clés de lecture adaptées à la « postmodernité ». Nous montrerons à la suite de Charles Taylor, dans le chapitre premier, en quoi la « postmodernité » est avant tout caractérisée par une certaine

[1] Cf. Jean GRONDIN, *L'actualité de* La religion dans les limites de la simple raison, dans Jean FERRARI (éd.), *L'année 1793 : Kant : sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, p. 211-215.
[2] Cf. Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 28-30.

situation de la liberté, de la question du sens, et la nécessité de remettre en avant la finitude de la raison, contexte dans lequel la pensée de Kant peut tout à fait fonctionner. À ce niveau, il faut poser un constat qui est également la source du deuxième motif de ce travail. Nous désirons nous insérer dans un champ de recherche renouvelé qui, du moins du côté anglophone et francophone, en est à ses premières ébauches. Il est symptomatique, dans ce cadre, que la Société d'études kantiennes de langue française organise son dixième congrès international à Luxembourg en 2011 sur le thème « Kant : théologie et religion ». Du côté anglophone, citons l'ouvrage collectif récent *Kant and the new philosophy of religion*[3], édité par Chris Firestone et Stephen Palmquist.

Le troisième motif est lié au deuxième. Se pencher sur le domaine religieux de l'œuvre kantienne nous permet de brasser de nombreux domaines de la théologie et de la philosophie. Même si les pôles de l'éthique et de l'anthropologie sont les premiers concernés, car ils sont la base de la religion chez Kant, il est également question dans ce mémoire d'anthropologie théologique, d'épistémologie, de métaphysique, et également de théologie fondamentale.

Le but du travail, *in fine*, est de proposer une lecture théologique de l'apport possible de Kant dans le contexte actuel. Les fins secondaires qui lui sont corrélatives sont de montrer en quoi Kant peut être utile pour la pensée actuelle en général, et non pas seulement théologique, mais également de défaire certains stéréotypes proférés à son endroit.

Pour ce faire, nous procéderons en trois parties. Dans le premier chapitre, nous détaillerons ce qui est, pour nous, la meilleure interprétation du sujet « postmoderne » et l'apport que Kant a eu dans la formation de son identité, via la pensée du philosophe Charles Taylor. Le choix d'utiliser la pensée de Taylor est motivé par une triple raison. D'abord, son œuvre majeure, *Les sources du moi*, est sans doute la meilleure analyse philosophique de l'identité moderne du sujet. Ensuite, sa conception de la « postmodernité » recoupe globalement celle sous-entendue par ce travail : même si nous ne sommes plus dans les mêmes conditions de vie et de pensée qui étaient celles des modernes, nous réfléchissons encore avec leurs paradigmes fondamentaux. Enfin, sa critique de Kant offre une occasion unique de clarifier à nouveau les positions kantiennes pour en percevoir l'utilité aujourd'hui.

Dans une deuxième partie, nous montrerons en quoi Kant peut être reçu dans le contexte « postmoderne » via les trois grandes questions : *Que puis-je savoir ? Que dois-je*

[3] Cf. Chris FIRESTONE et Stephen PALMQUIST (éd.), *Kant and the new philosophy of religion*, Bloomington, Indiana University press, 2006.

faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?, énoncées dans le *Canon de la raison pure* (A 805/B 833)[4]. Cette deuxième partie tentera également de démembrer certains stéréotypes qui pourraient laisser penser que Kant est irrecevable dans les conditions contemporaines de la pensée et de l'existence. Ces deux premières parties ne sont pas spécifiquement théologiques. Qu'il ne soit pas reproché à ce travail de tomber dans une méthode qui a été déplorée précédemment, à savoir celle de ne pas donner à la pensée religieuse de Kant une place spécifique. Cette spécificité est avant tout liée au but du travail, qui est proprement théologique. Ces deux premières parties fondent et servent les bases sur lesquelles la visée théologique du travail prend appui. Elles sont avant tout une légitimation préalable mais nécessaire de l'usage de Kant aujourd'hui.

Enfin, le troisième chapitre reprendra les trois questions de Kant en les relisant théologiquement via des penseurs contemporains qui prennent Kant comme source de leur pensée et adopte un certain style kantien. La partie relative à la connaissance s'appuiera sur Paul Tillich. Le choix s'est tourné vers Tillich car dans le contexte éclaté et incertain qui a suivi la première guerre mondiale, il jette les bases d'une nouvelle méthode en philosophie de la religion qui opère dans les cadres de la pensée de Kant tout en les dépassant. Le deuxième pôle, éthique, relaiera certains points de la pensée de Paul Ricœur. Ce travail a opté pour Ricœur car il est explicitement postkantien et tente, dans plusieurs écrits, de nouer des problématiques théologiques à la pensée du philosophe de Königsberg. Enfin, la partie sur l'espérance fera référence aux travaux du jésuite Phillip Rossi. Rossi s'insère dans un champ de recherche plus largement anglophone qui voit en Kant une ressource afin de fonder une anthropologie de la finitude qui correspond à la situation « postmoderne », et qui sert de base à une certaine conception de la grâce. Le choix s'est porté sur Rossi car sa manière de penser Kant est originale et dévoile de nouvelles potentialités de l'anthropologie kantienne en théologie. L'objectif de cette troisième partie théologique n'est pas de proposer les résultats d'une insertion personnelle et renouvelée du kantisme en théologie. Ce dernier chapitre montrera plutôt comment des auteurs reprennent Kant en théologie et adoptent une certaine posture kantienne qui s'avère féconde pour leur pensée. La finalité de cet ultime chapitre est donc d'ouvrir de nouvelles possibilités de lecture théologique de la pensée du philosophe prussien, plutôt que d'établir une proposition complète d'une « théologie kantienne » renouvelée. L'objectif est modeste mais proportionnel à la taille exigée pour ce travail.

---

[4] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 1., Paris, Gallimard, 1980, p. 1365 (AK III, 522).

Kant en « postmodernité »

Étudier Kant aujourd'hui ne va pas de soi. Même si un constat général admet sans grande difficulté l'apport de la philosophie kantienne à la pensée en général, le résumant souvent par le vocable de « tournant kantien »[5], certaines critiques assez classiques poussent à penser que son apport actuel serait minime, voire nul. Le paysage intellectuel, les références ultimes (bien, vérité, sens de la vie, identité,…) étant aujourd'hui éclatées, le formalisme et l'universalisme kantiens, la « belle âme » kantienne semblent incapables de rencontrer de manière féconde le défi de penser notre époque. Michel Onfray voit même en Kant une des racines de la pensée national-socialiste[6].

Pourtant, Kant est sans doute le penseur le plus éloigné de nous dont nous revendiquons encore l'héritage direct. Ainsi, si personne ne se déclare fondamentalement cartésien ou leibnizien au sens strict du mot aujourd'hui, de nombreux penseurs contemporains sont explicitement kantiens : « Alors que personne ne se dit plus, sauf par jeu, coquetterie ou provocation, "platonicien" ou "cartésien", même s'il existe des historiens spécialistes de Platon ou spécialistes de Descartes, il y a certes des spécialistes de Kant, mais il se trouve aussi (et cette donnée spécifie considérablement la situation du kantisme vis-à-vis de celle des autres philosophies) des "kantiens" en dehors des titulaires des chaires d'histoire de la philosophie »[7]. Pensons, du côté francophone, à Paul Ricœur ou à Luc Ferry dont l'ouvrage *Le nouvel ordre écologique*, dans le débat avec Michel Serres et la *Deep Ecology*, est d'inspiration kantienne[8]. Dans les autres langues, mentionnons, par exemple, Habermas ou Rawls. Ceci porte à croire que Kant est, dans les faits, encore pertinemment abordé. Selon nous, Kant est à la fois une source majeure de notre identité et de notre manière de penser actuellement, mais aussi une clé de lecture profitable dans le contexte contemporain. Un penseur d'une telle envergure ne peut être facilement qualifié de « dépassé ».

---

[5] Un ouvrage francophone contemporain qui illustre magistralement ce tournant, entendu comme une référence à partir de laquelle il est impossible de ne pas se définir, est Jean GRONDIN, *Emmanuel Kant. Avant/après*, Paris, Critérion, 1991. La division tripartite de cet ouvrage est éloquente à ce sujet : avant Kant, Kant, après Kant. La récente œuvre d'Emilio Brito relaie également ce constat : « Sa pensée marque une césure si profonde dans la pensée européenne, qu'il est devenu habituel de parler des époques prékantienne et postkantienne », dans Emilio BRITO, *Philosophie moderne et christianisme* (BETL 225), t. 1, Peeters, Leuven, 2010, p. 398.

[6] Cf. Michel ONFRAY, *Le songe d'Eichmann*, Paris, Galilée, 2008.

[7] Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 12.

[8] Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

Kant en théologie

Est-il légitime de proposer une étude kantienne dans le cadre d'un mémoire en théologie ? Ne s'agit-il pas ici de philosophie de la religion, mettant la composante existentielle, la foi, hors de la recherche afin de proposer une lecture strictement rationnelle de l'objet étudié ? La formulation est ici volontairement stéréotypée. Il convient donc de démonter certaines caricatures qu'elle relaye.

Tout d'abord, il nous semble que la théologie, en tant que *théo*logie, ne peut faire fi de la foi. Mais en tant que théo*logie* elle est également un discours rationnel. La raison elle-même n'est pas étrangère à la foi, celle-ci se devant de se déployer, de s'exprimer dans les catégories qui sont celles de l'homme contemporain. Elle doit sans cesse se positionner face au profane, face aux sciences de la nature, face aux autres rationalités. La théologie, comme discours rigoureux inséré dans l'Université, n'en reste pas à la simple répétition de décrets issus d'une origine surnaturelle ou à une *Denzingertheologie*. Cependant, elle ne peut non plus se dissoudre purement et simplement dans les sciences humaines. Elle possède un *a priori* qui lui est propre tout en s'insérant dans le paysage scientifique. En ce sens, « l'appartenance de plein droit à deux univers qui sont loin de coïncider indique à la théologie ses tâches : l'univers des tâches mondaines de forme séculière et l'univers de l'être chrétien de nature eschatologique »[9].

Deuxièmement, philosophie et théologie ne sont pas deux domaines complètement hermétiques, surtout lorsqu'il s'agit de se pencher sur les questions fondamentales. Nous ne cachons pas que dans ce travail ces deux disciplines se croisent sans cesse. Paul Tillich, dont la pensée est étudiée dans ce travail, fait de la philosophie de la religion un moment proprement théologique, et ce de nombreuses manières. Il caractérise l'introduction à sa *Dogmatique* de 1925 comme une philosophie de la religion[10]. La théologie systématique, dans son cours de philosophie de la religion de 1920 édité en 2001, est dite « philosophie de la religion de tournure normative »[11]. La philosophie de la religion peut être étudiée à la fois en théologie et en philosophie, car elle se situe à mi-chemin entre les deux, elle peut être rattachée à l'une et à l'autre. Notre conviction est donc la suivante : la théologie ne peut se

[9] Benoît BOURGINE, *Pour un exercice libre et public de la raison théologique*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 534.
[10] Paul TILLICH, *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf, 1997, p. 14-15.
[11] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, dans *Berliner Vorlesungen I (1919-1920)* (Gesammelte Werke. Ergänzungs-und Nachlassbände, 12), Berlin-New York, de Gruyter, 2001, p. 522.

résumer à de la philosophie de la religion, de même que le philosophe de la religion peut exercer dans sa discipline sans être théologien. Cependant, notons que la philosophie de la religion depuis les Lumières « porte désormais sur l'homme en tant et pour autant qu'il se rapporte à la déité »[12]. Elle n'est plus, note Splett dans son article du *Dictionnaire critique de théologie*, une simple négation ou défense du religieux. Elle l'étudie en tant que tel. Cette dimension anthropologique du religieux, la théologie ne peut en faire fi, et c'est d'autant plus nécessaire lorsqu'elle étudie Emmanuel Kant. Ainsi donc, nous pouvons faire nôtre les mots de Karl Barth dans la préface à la deuxième édition du *Römerbrief* en déclarant que « ce qui attend ici le lecteur, c'est, tout bonnement, de la théologie »[13], dans un sens cependant bien différent du théologien de Bâle : nous concevons ici la théologie en étroite corrélation, et non en termes de différence, avec la philosophie.

Enfin, ce serait trahir la foi profonde d'Emmanuel Kant que de limiter son propos à une approche, dirons-nous, rationaliste au sens étriqué du terme. Même si Kant était critique envers les manifestations statutaires de la religion ou le piétisme[14], la biographie[15] que nous avons consultée sur l'auteur nous a montré à plusieurs reprises comment il n'en était pas moins un croyant convaincu qui n'a pas pu faire complètement abstraction de cette composante dans son œuvre.

---

[12] Joerg Splett, *Religion (Philosophie de la)*, dans Jean.-Yves Lacoste et Olivier Riaudel (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 1195, 3e édition revue et augmentée.

[13] Karl Barth, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 12.

[14] Lukas Sosoe, *Dans quelle mesure la philosophie pratique de Kant est-elle piétiste ?*, dans Id. et Robert Theis (éd.), *Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Vrin, 2005, p. 233.

[15] Arsenij Goulyga, *Emmanuel Kant : une vie*, Paris, Aubier, 1985.

Chapitre I : Charles Taylor et la « postmodernité »

1.1. Introduction

Il aurait été fragile et imprudent d'appuyer notre reprise kantienne sur la base de constats assez généraux sur la « postmodernité », s'assimilant presqu'à des lieux communs. Nous avons donc jugé pertinent de reprendre une analyse qui fait aujourd'hui référence dans l'étude anthropologique et philosophique de notre époque, à savoir celle de Charles Taylor (Montréal, 1931) dans les *Sources du Moi*[16] et dans d'autres de ses ouvrages majeurs. Cette reprise se justifie aussi par le constat que le terme lui-même « postmodernité » requiert, selon nous, un éclaircissement. Ce terme en lui-même relaie souvent des compréhensions multiples de cette période qui est la nôtre, dont certaines que je ne rejoins pas, et ce à la suite de Charles Taylor. La raison pour laquelle ce mot sera néanmoins usité dans ce mémoire est qu'il s'avère presque devenu un nom propre dans le langage scientifique contemporain. Cependant, si l'on reprend une distinction frégéenne éclairante[17], nous pouvons affirmer que le sens (*Sinn*) de ce mot et sa référence (*Bedeutung*) sont plus que floues. La référence est floue car nul ne peut être précis quant à l'objet qui est visé : quelle période exacte le terme dénote-t-il ? Quelles sphères de la société sont concernées ? Le sens est flou car suivant les opinions ce terme ne se réfère pas de la même manière à son référent déjà nébuleux : faut-il l'entendre de manière exclusive, c'est-à-dire comme une période qui aurait coupé tout pont avec la modernité ? Faut-il plutôt le comprendre comme la volonté de s'enraciner dans la modernité, qui serait alors considérée comme n'ayant pas encore développé sa pleine potentialité, tout en acceptant que le contexte est différent ? Le terme voudrait-il plutôt signifier vis-à-vis de la modernité une volonté d'émancipation qui serait barrée par le maintien des paradigmes modernes fondamentaux, tels que l'individualisme, l'État-nation, la maîtrise de la nature ? Toutes ces confusions au sein de l'usage d'un même terme nous

[16] L'édition originale a été publiée sous le titre de Charles TAYLOR, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Cambridge University press, 1989. Nous nous référons ici à la traduction, sauf pour certains concepts fondamentaux qui seront repris également en anglais : Charles TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

[17] Nous nous référons ici au paradigme analytique de la différenciation entre sens et dénotation établi dans Gottlob FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 103-126.

poussent donc à l'utiliser entre guillemets, et à en choisir une interprétation bien précise et pertinente qui est celle de Charles Taylor.

La volonté de détailler la position taylorienne repose sur deux motifs. Tout d'abord, reprenant les termes de Hans Jonas dans le *Principe responsabilité*, nous pensons que ce qui fonde le thème du travail « doit ressembler à de l'acier plutôt qu'à de l'ouate »[18]. Parler de Kant en « postmodernité » signifie une clarification de l'identité du sujet « postmoderne », à laquelle Taylor procède de manière magistrale dans *Sources of the self*. Deuxièmement, cette proposition d'analyse taylorienne rejoint globalement la conception que nous avons de la « postmodernité », surtout en ce qui concerne le rapport à la modernité.

Ce chapitre se décline en plusieurs étapes. Nous détaillons tout d'abord le projet général de Taylor dans son interprétation de l'identité. Celui-ci met particulièrement en valeur le caractère éclaté des références et du sens qui domine notre époque. Deuxièmement, nous évoquons plus particulièrement le rôle qu'Emmanuel Kant a joué dans la formation de l'identité moderne selon Taylor ainsi que la lecture que ce dernier fait de la théorie de la liberté kantienne. Enfin, nous concluons en reprenant les acquis au terme de ce premier chapitre.

1.2. Charles Taylor et l'identité moderne

1.2.1. Projet de Taylor

Le projet de Charles Taylor dans *Les sources du moi* est de définir l'identité moderne et en écrire l'histoire[19]. Cette entreprise est placée d'emblée dans une perspective éthique, car « il se trouve que le moi et le bien, autrement dit le moi et la morale, s'entremêlent de façon inextricable »[20]. Pour Charles Taylor, procéder à cette élucidation n'en revient pas moins à préciser ce qu'est le sujet actuel, car « percevoir toute la richesse et la complexité de l'identité moderne, c'est percevoir tout d'abord à quel point nous y sommes engagés, en dépit de tous nos efforts pour la répudier »[21]. La « postmodernité », pour Taylor, n'est pas à

[18] Hans JONAS, *Le principe responsabilité* (Champs essais 794), Paris, Cerf, 1995, p. 18.

[19] Charles Taylor a longtemps étudié Hegel, publiant plusieurs travaux à ce sujet, et est donc particulièrement sensible à l'histoire de la pensée. Hegel est souvent un point d'ancrage, un prisme de lecture omniprésent dans son œuvre. Nous ne pouvons détailler ce point dans ce travail même s'il en est parfois question.

[20] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 15.

[21] *Ibid.*, p. 10.

comprendre en termes de dépassement de la période précédente ni en termes de dégradation. Nous y sommes encore pleinement engagés. Celle-ci définit notre manière de percevoir la liberté, l'individualité, la nature. À travers l'histoire, et ce surtout depuis le tournant augustinien, le sujet moral intériorise peu à peu de nombreux cadres de références comme autant de sources morales, certains étant écartés par les suivants, d'autres persistant sous d'autres formes. Parmi toutes ces références, certaines doivent être réévaluées ou tout du moins éviter d'être radicalisées, bien que ce détour ne puisse se faire que par le langage hérité de la modernité. Les trois maux principaux hérités de la modernité sont, pour Taylor, l'individualisme radical transformé en narcissisme plat (dont la théorie kantienne de l'autonomie est une des principales causes), la primauté de la raison instrumentale qui recherche sans cesse l'efficacité et la productivité maximale et opère sur cette base le choix des moyens pour y arriver, et enfin une restriction des choix moraux du fait de cette primauté. « Le premier concerne ce qu'on pourrait appeler une perte de sens : la disparition des horizons moraux. Le deuxième concerne l'éclipse des fins, face à une raison instrumentale effrénée. Et le troisième porte sur la perte de liberté »[22].

Les victoriens du XIX^e^ siècle sont, pour Taylor, les modernes qui nous sont le plus proches. Certes, Taylor est bien conscient que ses contemporains ont poussé plus loin les croyances du XIX^e^, surtout au niveau de la pratique de la démocratie. Cependant, « il est remarquable que les normes morales et politiques fondamentales au nom desquelles nous nous félicitons étaient déjà puissantes au siècle dernier. De façon plus frappante encore, l'image même de l'histoire en tant que progrès moral, en tant que "dépassement" de nos prédécesseurs, qui fonde notre propre sentiment de supériorité, est une idée tout à fait victorienne »[23]. La raison majeure de cette proximité est l'absence de grand bouleversement culturel depuis la révolution industrielle et l'essor du nationalisme moderne, ce qui implique que nous nous situons toujours dans la ligne de ces événements. De plus, quand bien même nous serions aujourd'hui en train de vivre un changement équivalent, ce que Taylor n'exclut pas *a priori*, l'engagement dans la modernité qui est le nôtre nous empêcherait d'identifier clairement cette révolution. Ceci est particulièrement dû au fait que nos terminologies actuelles sont issues en grande partie, selon Taylor, des Lumières et du romantisme. La révolution industrielle, dans l'ordre de la pensée, est à raccrocher au radicalisme naturaliste des Lumières, alors que l'essor du nationalisme moderne se rattache au courant romantique.

---

[22] Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 18.
[23] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 494.

Pour opérer son éclaircissement historique dans *Les sources du moi*, Taylor choisit trois composantes essentielles de l'identité selon lui : l'intériorité moderne, l'affirmation de la vie ordinaire (travail, famille,…), la voix de la nature. Cette large étude historique est précédée dans *Les sources du moi* d'une analyse rigoureuse de la situation actuelle en ce qui concerne la compréhension que le sujet a de lui-même, qui procède en somme de toutes les sources identifiées dans la suite de l'ouvrage. Cette analyse de notre époque vise surtout à montrer le lien entre l'identité et le bien ainsi que l'impératif des cadres de références, même si ceux-ci sont éclatés et multiples. En somme, « le livre est généalogique. Je pars de la situation actuelle, des idées-forces, des formes de compréhension de soi en conflit chez nous, et j'essaie de déterrer certaines formes antérieures dont elles procèdent, de façon à mettre au jour des aspects mis dans l'ombre aujourd'hui et qui permettent de nouvelles possibilités. Ce n'est donc pas une reconstruction historique complète, c'est un retour en arrière très sélectif, pour retrouver certaines sources »[24].

Le but poursuivi par Taylor n'est donc pas historique, mais plutôt de démontrer en quoi certaines théories morales (les théories du juste, les éthiques procédurales comme Habermas et le naturalisme notamment) se fourvoient en occultant les liens entre identité et bien, et également en masquant le rôle majeur de la modernité dans la formation de l'identité. Pour Taylor, les théories actuelles, qu'elles soient favorables ou défavorables à une relecture de la modernité, ont perdu, en délaissant les liens entre le moi et le bien, le langage philosophique approprié à une relecture riche et féconde de l'apport moderne[25].

Nous allons ici procéder différemment par rapport à Taylor au niveau quantitatif, afin d'aller à l'essentiel qui est de définir la situation actuelle du sujet et de voir le rôle que Kant a joué dans la formation de son identité. Nous évoquons donc rapidement la majeure partie de l'ouvrage, à savoir le survol historique que nous confinons en une évocation du rôle joué par les Lumières et le romantisme, pour nous concentrer d'abord sur la situation contemporaine de manière plus importante.

---

[24] *De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor*, dans Guy LAFOREST et Philippe DE LARA (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 362.

[25] Cf. Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 11.

1.2.2. L'éclatement actuel des références

a. Nécessité et éclatement des cadres de références

Selon Charles Taylor, la constitution de l'identité est dépendante de la morale, des biens et des images que nous en avons. Notre vie humaine ne peut se passer de cadres de références qui sont composés d'évaluations fortes (*strong evaluations*), c'est-à-dire « des distinctions entre le bien et le mal, entre le meilleur et le pire, entre le supérieur et l'inférieur, dont la validité ne repose pas sur nos propres désirs, inclinations ou choix, mais qui, au contraire, demeurent indépendantes de ceux-ci et proposent des normes en fonction desquelles on peut les juger »[26]. Se donner un cadre, « c'est expliciter ce qui donne un sens à nos réactions morales »[27]. Ces évaluations sont « fortes » car elles se réfèrent à ce qui confère sens et plénitude à la vie. L'homme s'auto-interprète toujours pour Taylor, il est un *self-interpreting animal*[28]. Il ne peut se définir sans opérer des évaluations dont le critère est ce qu'il conçoit comme une valeur ou un bien supérieur. Taylor cite, parmi ces évaluations, l'exemple du respect de la vie et de l'intégrité d'autrui. Celui-ci est un des trois axes fondamentaux de la pensée morale exigeant des évaluations fortes, à côté des conceptions de ce qui définit la plénitude de la vie et les notions se rapportant à la dignité[29]. L'agent humain est donc quelqu'un qui se pose toujours la question du sens dans son agir, il ne se résume pas à un ensemble déterminé de stimuli-réponses.

Bien que le respect d'autrui (1er axe de la morale) s'assimile presqu'à un instinct naturel selon Taylor, il peut prendre des formes ontologiques variées quant à sa fondation dans la culture. Ainsi, l'homme peut choisir de ne pas tuer autrui non seulement par « instinct » (niveau auquel reste le naturalisme selon Taylor), mais aussi parce qu'il est créé à l'image de Dieu ou parce qu'il est un agent rationnel par exemple. Malgré cette diversité, le fait que l'on prédique quelque chose de l'être humain confère à la morale son caractère objectif et non pas seulement instinctif, car ces prédicats « ressemblent aux prédicats hypothétiques des sciences de la nature, en ce sens (a) qu'ils sont généralement éloignés des descriptions quotidiennes au moyen desquelles nous nous comportons avec les gens qui nous entourent ainsi qu'avec nous-mêmes, et (b) qu'ils font référence à notre conception de

---

[26] *Ibid.*, p. 16-17.
[27] *Ibid.*, p. 44.
[28] Sur cette notion, cf. Charles TAYLOR, *Human agency and language* (Philosophical Papers 1), Cambridge, Cambridge University press, 1985, p. 45-76.
[29] Cf. Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 30.

l'univers et de la place que nous y occupons »[30]. L'éclatement des formes ontologiques données aux évaluations fortes dans la culture actuellement n'implique donc pas le sacrifice de l'objectivité selon Taylor, bien qu'elle reste différente de l'objectivité des sciences de la nature car l'ontologie morale dont il est question ici vise à donner un sens à nos réactions. De même, malgré l'éclatement des formes, l'évaluation forte rétablit la prétention morale à atteindre un certain bien. Les théories du juste (Rawls) ou les éthiques procédurales (Habermas) « tombent à cause de la forte revendication selon laquelle notre raisonnement moral ne peut éviter d'invoquer le bien »[31].

Pour Taylor, la modernité a donné au respect d'autrui la forme du droit universel, car le respect se fonde à cette époque sur la notion d'autonomie, qui signifie « concevoir les individus comme des agents actifs dans l'établissement et l'observation du respect qui leur est dû »[32], ainsi que sur l'affirmation de la vie ordinaire qui vise l'accroissement du bien-être et l'évitement de la souffrance. Ces deux composantes sont directement issues des Lumières.

Cependant, Taylor note qu'aujourd'hui les cadres sont devenus problématiques, que ce soit du point de vue théologique ou philosophique : « Certains cadres traditionnels sont discrédités ou ravalés au rang de choix ou de préférences personnelles ; ainsi en est-il de la renommée. D'autres ont cessé complètement d'être crédibles sous leur forme d'origine, comme le concept platonicien de l'ordre de l'être. Les formes de la religion révélée restent vivantes, mais elles sont aussi très contestées. Aucun des cadres ne constitue l'horizon de la société occidentale moderne toute entière »[33]. Auparavant, il existait toujours un cadre allant de soi, indiscuté, qui fondait le critère d'évaluation de la vie et ses exigences, et qui semblait ancré dans la nature de l'être. À présent, le terrain des références est fragmenté et déploie toute sa réalité fragile. Cela n'implique cependant pas que l'on puisse se passer des cadres de références, car « transgresser ces limites reviendrait à transgresser les limites de ce que nous reconnaissons comme personne humaine intégrale, c'est-à-dire non aliénée »[34]. Nous partons toujours d'une certaine compréhension de l'être humain et du sens de son existence. Face à une explicitation de ce qu'est l'homme dans le langage strict des sciences de la nature, nous pouvons faire valoir que des termes « comme "bonté" ou "générosité" ne peuvent être exclus

[30] *Ibid.*, p. 21.
[31] Jonathan SEGLOW, *Goodness in an age of pluralism : on Charles Taylor's moral theory*, dans *Res Publica*, 2 (1996), p. 166.
[32] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 26.
[33] *Ibid.*, p. 32.
[34] *Ibid.*, p. 45.

de nos explications de l'agir humain, au nom de ce que Taylor appelle le principe BA (pour *best account*) ou principe de la meilleure explication »[35]. Mais ces termes nécessitent des cadres ontologiques qui sont aujourd'hui nébuleux, ce qui implique une diversité des réactions des individus qui sont fragilisés par l'absence d'un cadre unique, malgré que dans chaque cas, la question du sens de la vie reposant sur des évaluations fortes est présente.

Parmi cette diversité de choix, on peut pointer d'abord ceux qui vont demeurer dans un cadre traditionnel, perçu comme le seul véritable, tout en sachant qu'ils sont en porte-à-faux avec leurs contemporains. D'autres agissent de la même manière, mais en reconnaissant la légitimité d'un pluralisme des points de vue. D'autres sont davantage des chercheurs, c'est-à-dire qu'ils adoptent un cadre de manière expérimentale sans aucune assurance. Ce cadre provisoire est souvent le résultat d'une lecture personnelle d'un cadre préexistant, de la combinaison d'autres références. Cette recherche s'assimile à une réelle quête du sens de la vie dans un contexte fragilisé et incertain. Cette dernière catégorie, si caractéristique de notre « postmodernité », est clairement issue du mouvement de désenchantement du monde moderne : « Pour nous, le monde perd tout contour spirituel, il n'y a rien qui vaille la peine d'être entrepris, nous appréhendons un vide terrifiant, une sorte de vertige, voire une rupture de notre univers et de notre espace vital »[36]. Tous ces problèmes touchant bien évidemment l'identité, le sujet « postmoderne » vit un réel « dilemme existentiel »[37], dont l'illustration la plus poignante en modernité selon Taylor est l'angoisse du jeune Luther vis-à-vis de son salut. Ce dilemme est bien différent de celui que vivaient les époques antérieures, car plus que la damnation, c'est le vide de sens qui est craint et la fragilité, la faiblesse qui sont expérimentées. Le développement récent de certaines pathologies psychologiques est représentatif, pour Taylor, de ce terrain fragmenté et fragilisé dans la quête du sens.

Le langage est également un facteur de fragmentation. Taylor distingue deux types de biens qui sont étroitement liés entre eux : les biens constitutifs et les biens de vie. Les biens de vie ont plutôt rapport au mode d'être et sont composés par les biens constitutifs. Ainsi, Taylor pointe que « dans la théorie de Kant, c'est la rationalité qui est le bien constitutif »[38]. Agir selon la loi morale, la respecter est un bien de vie d'inspiration kantienne, constitué par

---

[35] Luc TERLINDEN, *Le conflit des intériorités : Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Rome, Editiones Academiae Alphonsianae, 2006, p. 44. Taylor nomme ce principe pour la première fois en p. 86 des *Sources du moi*.

[36] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 34.

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*, p. 131.

la rationalité. Taylor note que ces biens constitutifs n'existent que grâce à une formulation dont ils sont entièrement tributaires. Ainsi, la vision du bien d'un individu est causée par la manière dont il l'exprime. Ceci explique la diversification des biens à travers les cultures et le caractère disséminé des références constitutives.

b. Le rapport à l'épistémologie scientifique

Contre le naturalisme, les éthiques procédurales ou les éthiques du juste, Taylor a clairement établi la nécessité des cadres de références en morale. Ceux-ci sont en lien direct avec une certaine ontologie de l'être humain, qui peut prendre différentes formes. La vocation de cette ontologie est avant tout de donner un sens, une définition de la plénitude de la vie humaine. Cette question est d'emblée liée à l'éthique (deuxième question kantienne), ainsi qu'à celle de l'espérance (troisième question kantienne). Cependant, la question du rapport à la science et à la connaissance n'y est absolument pas étrangère.

D'abord, les cadres de références, l'identité du sujet ne sont pas sans lien avec sa représentation cosmologique (par exemple, désenchantée) ou le discours des sciences dites « exactes ». Le lien avec ces dernières est surtout visible dans une prétention positiviste, que Taylor rejette maintes fois au nom du principe *best account* et qui vise, entre autres, à rejeter la question des cadres de références et du rapport au sens, au bien, du champ du questionnement sur l'être humain. C'est clairement la propension naturaliste que Taylor réfute. Ce courant actuel considère que le moi devrait être un objet d'étude comme les autres. Cette opinion est à la fois éthique, mais également épistémologique, car « l'ontologie réduite qui exclut les cadres leur semble mieux s'accorder à une perspective scientifique »[39]. Or « un certain nombre de choses que l'on considère généralement vraies pour les objets d'étude scientifique ne valent plus pour le moi »[40]. Celles-ci sont au nombre de quatre selon Taylor :

- L'objet doit être étudié sans faire référence à la signification qu'il a pour nous, en un mot, « objectivement ».
- L'objet reste indépendant de l'interprétation qu'on pourrait en donner.
- L'objet peut être saisi dans une description explicite et
- indépendamment de son environnement.

[39] *Ibid.*, p. 35.
[40] *Ibid.*, p. 54.

Pour répondre à ces revendications, issues de l'essor des sciences de la nature au XVII^e siècle, Taylor déclare que le moi ne peut se définir indépendamment de la signification qu'il donne aux choses. Deuxièmement, cette signification ne peut être formulée sans un certain langage interprétatif. Ensuite, cette interprétation ne peut jamais être parfaitement explicite. Enfin, le langage interprétatif qui fait partie intégrante du moi étudié n'est pas dissociable de son environnement, c'est-à-dire de la communauté linguistique dans laquelle il est inséré.

De surcroît, la question du sens relève également, selon Taylor, de la catégorie du récit, domaine fermé aux sciences de la nature. Selon Taylor, l'orientation vers le bien nécessite à la fois des cadres de références, mais également une orientation globale que le récit seul permet : « Donner un sens à mon action présente exige une compréhension narrative de ma vie, un sens de ce que je suis devenu, que seul un récit peut conférer. Et tandis que je projette ma vie vers l'avant et que j'approuve l'orientation donnée ou que je lui en imprime une nouvelle, je projette un récit futur, visant non seulement un état provisoire de l'avenir, mais une orientation qui engage toute ma vie future »[41]. Le moi n'est donc pas un objet neutre, mais existe seulement dans un certain espace de questions et de visées fondamentales.

c. Dans cet horizon fragmenté : le sujet autonome déchiré

i. La dimension communautaire

La quatrième réponse aux revendications positivistes du naturalisme, relative à la nécessaire insertion du sujet dans son environnement, nous permet de revenir au sujet « postmoderne » en tant que tel. Nous avons vu comment le terrain sur lequel il doit forger son identité est fragmenté actuellement. Il faut maintenant demander ce qu'il en est de sa condition particulière, condition que nous qualifions de « déchirée ».

Bien que le sujet actuel soit considéré comme autonome, ce qui est un héritage kantien majeur de la modernité, son autonomie n'éradique pas sa composante intersubjective, à savoir qu' « on ne peut pas être un moi par soi-même. (…) Un moi n'existe qu'à l'intérieur de ce que j'appelle des "réseaux d'interlocution" »[42]. Le moi est à la fois déterminé par une certaine orientation face aux questions du sens, mais aussi par une communauté et une tradition qui constitue l'arrière-fond de la position propre du sujet, ce que par contre une partie de la modernité a tenté d'occulter selon Taylor, en ce compris Kant. Le philosophe

[41] *Ibid.*, p. 73.
[42] *Ibid.*, p. 57.

canadien nous dépeint ici un sujet « postmoderne » blessé par rapport à l'individualisme issu de la modernité qui est toujours prôné aujourd'hui par les théories morales actuelles. Il dénonce une prétention à vouloir se constituer seul sans rapport aucun à l'autre au sens large, à savoir la communauté, la culture, la tradition, etc. Il nous faut préciser, contre Taylor, que ce schéma dénoncé relève plutôt de l'autarcie, et non pas de l'autonomie kantienne (nous revenons sur ce point au chapitre II). Le sujet « postmoderne » n'est donc pas un être autarcique et autoconstitutif, il est autonome, mais une autonomie que nous qualifions de « blessée ».

Vincent Descombes montre comment l'ancrage hégélien de Taylor est prononcé sur ce point, en explicitant la notion de l'esprit objectif reprise par le sociologue Aron qui en déduit deux conditions : la pensée signifiante et l'extériorité aux individus. La condition de la pensée signifiante requiert que « les hommes vivent dans une communauté spirituelle (dans le sens allemand de *geistig*) »[43], c'est-à-dire dans une société qui a des valeurs et des idées communes. Deuxièmement, ces idées et valeurs doivent être extérieures, transcender les individus « du point de vue de l'origine, c'est-à-dire de l'autorité et de la validité »[44]. Les idées et valeurs de l'esprit objectif sont antérieures à celle de l'esprit subjectif, dans le sens que « les hommes arrivent à la conscience en assimilant, sans le savoir, une certaine manière de penser, de juger, de sentir qui appartient à une époque, singularise une nation ou une classe. (…) L'individualité biologique est donnée, l'individualité humaine de la personne est construite à partir d'un fond commun »[45].

ii. Les hyperbiens, sources de conflits intérieurs

L'éclatement des références a déjà mis en lumière le dilemme existentiel devant lequel se trouve toute personne en quête de sens et qui relit personnellement, combine, expérimente, agrémente différents cadres de références afin de trouver un sens à son agir et, par là-même, à son identité. La théorie des hyperbiens (*hypergoods*) de Charles Taylor explicite comment le sujet « postmoderne » peut se trouver dans un conflit intérieur, un déchirement à ce niveau et, par là-même, en quête d'accomplissement et de réconciliation.

---

[43] Vincent DESCOMBES, *Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ?*, dans Guy LAFOREST et Philippe DE LARA (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, p. 66.

[44] *Ibid.*

[45] Raymond ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1950, p. 74.

Nous pourrions établir une typologie des personnes suivant l'évaluation forte primordiale qui oriente leur *self*. Taylor cite, par exemple, « ceux qui croient en la maîtrise de la raison, à une conception riche de la vie familiale, à l'expression de soi ou à la renommée »[46]. Cependant, en « postmodernité », l'éclatement des références empêche de réfléchir de manière si simplifiée. Souvent, le sujet aura tendance à vivre en fonction de nombreux biens, et pourquoi pas parmi ceux-ci les quatre exemples cités à l'instant. Mais le sujet hiérarchise tous ces biens en plaçant au sommet de cet ordre une valeur supérieure qui occupe une place éminente dans sa vie et est la meilleure explicitation de son identité. Entre ce bien et les autres existe un saut qualitatif car il ne souffre d'aucune comparaison. Ce bien doit également être considéré comme transcendant, car son référent transcende la vie humaine, qu'il soit par exemple Dieu, la dignité ou la justice. Cette valeur, Taylor l'appelle un hyperbien (*hypergood*), qui peut être par exemple la relation à Dieu (hyperbien qui nous servira de fil conducteur dans ce point). Il rentre évidemment, comme élément primordial de l'identité, dans le principe BA (*best account*). Il rajoute du coup au malaise de la prétention naturaliste à expliquer la vie morale sous le modèle de l'épistémologie scientiste et positiviste.

Le fait que cet hyperbien soit essentiel à l'identité du sujet implique deux conséquences opposées dans son intériorité. Lorsque ce dernier s'oriente vers son hyperbien et s'en approche, la situation ne pose aucun problème et il conçoit sa vie comme une plénitude épanouissante. Par contre, il peut advenir, malgré le choix conscient et assumé de l'orientation – reprenons notre exemple – vers Dieu, que le sujet s'en éloigne, par exemple en considérant plus hautement d'autres évaluations fortes qui peuvent s'opposer à l'hyperbien : « Précisément parce que cette orientation est essentielle à mon identité, reconnaître que ma vie s'en écarte, ou qu'elle n'arrive pas à s'en approcher, peut s'avérer accablant et intolérable. La reconnaissance d'un tel fait risque de me plonger dans le désespoir en suscitant un sentiment d'indignité, qui touche aux racines mêmes de mon être en tant que personne »[47]. De plus, cet hyperbien n'est pas seulement supérieur aux autres, mais ceux-ci sont jugés, réévalués à travers son prisme[48]. Dès lors, « une perspective éthique qui se définit ainsi en fonction d'un hyperbien est donc intrinsèquement conflictuelle et porteuse de tension. Le bien

[46] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 91.

[47] *Ibid.*, p. 92.

[48] En ce sens, l'impératif catégorique kantien qui instaure une séparation entre le bien supérieur de la moralité déontologique et les autres, comme le bonheur, n'est pas adapté selon Taylor. Nous y reviendrons.

suprême n'est pas seulement classé au-dessus des autres biens reconnus de la société ; il peut, en certains cas, les remettre en question, les rejeter »[49].

Ce conflit peut être à la fois extérieur au sujet, par exemple lorsque l'éthique platonicienne vint supplanter l'éthique homérique de l'honneur, ou le judéo-christianisme qui évinça les formes d'idolâtrie, mais aussi intérieur. « Le sujet moderne est sans cesse tiraillé par de tels dilemmes moraux. Ainsi, il a souvent beaucoup de mal à concilier sa vie professionnelle avec sa vie familiale ou avec sa vie de foi. À travers la diversité des hyperbiens qui s'offrent à lui, la voie qui lui permettra d'unifier sa vie n'est pas toujours facile à trouver »[50]. Cette action de l'hyperbien sur les autres biens, ce conflit, est résumé par Taylor dans la reprise du terme nietzschéen de « transvaluation des valeurs »[51]. De surcroît, non seulement le sujet est, en quelque sorte, déchiré intérieurement entre son hyperbien et les autres distinctions qualitatives qu'il a fait siennes, mais les hyperbiens sont également incommensurables entre eux, c'est-à-dire qu'aucun ne peut rationnellement supplanter l'autre. Les termes employés par Taylor sont forts : « angoisse », « désespoir », et de l'autre côté « plénitude d'être », « sentiment d'intégrité ». Avec cette notion d'hyperbien, Taylor parachève la description du sujet « postmoderne » déchiré, en quête de sens, de réconciliation et d'unification sur un terrain fragmenté.

1.2.3. Survol historique dans *Les sources du moi*

Pour Taylor, une tension majeure traverse la culture moderne, à savoir celle du débat « entre une conception qui accorde la primauté incontestée à l'hyperbien d'une part, et une conception qui considère le sacrifice des autres biens "inférieurs" que cela entraîne comme inacceptable, d'autre part. (…) Les disputes revêtent une forme analogue et se rattachent toutes plus ou moins au grand débat interne des deux derniers siècles, opposant la philosophie des Lumières aux diverses formes du romantisme »[52].

Même si nous ne pouvons détailler ce point ici, Taylor a la conviction que Hegel est le penseur qui est parvenu de la manière la plus adéquate à synthétiser ces deux mouvements. Pour les concilier, Hegel « vise à surmonter les oppositions qui, sous des formes diverses, sont maintenues entre ces deux termes : telle l'opposition en nous entre liberté et nature ou celle

[49] *Ibid.*, p. 95.
[50] Luc TERLINDEN, *Le conflit des intériorités*, p. 43.
[51] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 94.
[52] *Ibid.*, p. 140.

entre individu et société »[53]. Chacun de ces termes, pour Hegel, « se révèle, lorsqu'il est bien compris, non seulement comme opposé l'un à l'autre mais comme identique à son opposé »[54]. Il s'agit d'abandonner le point de vue de l'identité stricte pour une philosophie dialectique, dans laquelle les propositions « A=A », « A=¬A » et « ¬A=A » constituent le plus petit ensemble explicatif du réel.

Nous allons nous arrêter sur ces deux courants qui concernent le plus directement notre sujet et permettent de comprendre le rôle plus spécifique de Kant, à savoir les Lumières et le romantisme.

a. Les Lumières

Charles Taylor est très sévère envers les Lumières. Il leur reproche avant tout d'avoir prôné une morale de l'utilité et un naturalisme radical, faisant peu cas du caractère de *self-interpreting animal* de l'homme, qui dans son action mobilise des évaluations fortes qui concernent le rapport au sens de la vie, à ce qui fait qu'elle vaut finalement la peine d'être vécue. C'est donc selon Taylor un appauvrissement de la pensée que ce courant provoque, appauvrissement qui, du fait que notre époque est encore ancrée dans la leur et se sert de ses paradigmes, continue à occulter les questions ontologiques et fondamentales, comme celle de l'identité et du rapport au bien qui en fait partie. Les *Aufklärer* que Taylor a en vue sont avant tout des radicaux. Deux noms qui reviennent assez souvent sous sa plume sont Helvétius et le baron d'Holbach[55]. Selon Taylor, ceux-ci prennent acte du désengagement lockien et rompent avec le déisme qui les précédait en radicalisant certaines de ses composantes. Rejetant toute idée d'un ordre providentiel de la nature pour une conception strictement neutre de celle-ci, trois implications majeures se dessinent dans leur pensée :

- L'idéal de la raison autonome, c'est-à-dire une liberté à l'égard de toute autorité fondée sur la notion de dignité.
- Les satisfactions ordinaires obtenues grâce à la production et à la vie familiale (ce que Taylor appelle « la vie ordinaire ») sont d'une importance capitale.
- L'idéal de la bienveillance universelle et impartiale[56].

---

[53] Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 14.
[54] *Ibid.*, p. 15.
[55] Ce qui, sans nul doute, réduit fortement en fin de compte la portée de la critique que nous allons dépeindre ici et empêche dès la première lecture d'y placer Emmanuel Kant.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 410.

Ce tableau, selon Taylor, est beaucoup trop idéaliste quant à la présupposition d'un ordre de la nature qui, à lui seul et de manière neutre, serait bon. L'autonomie radicalisée libère le sujet des anciennes croyances morales afin de l'aider à percevoir le bien universel, perception qui, presque par nécessité logique, mène à son embrassement. Kant, pour Taylor, fut justement un des grands juges de cette conception en brisant la trop forte connivence entre vertu et intérêt personnel chez ces radicaux. Cependant, « il est assez évident que cet attachement à l'idéal de la raison autonome joua un rôle capital dans la radicalisation des Lumières »[57], et à cet endroit Kant a été un contributeur évidemment essentiel selon le philosophe canadien.

Ce courant est responsable de nombreuses manières de concevoir l'homme et la nature actuellement. Ainsi, d'Holbach défendit un matérialisme moniste qui posait la physique en fonction explicatrice de tous les êtres, y compris humains. Ceux-ci, comme n'importe quel animal, agissent donc uniquement pour assurer leur autoconservation (qu'il identifie à la force d'inertie newtonienne) qui constitue leur bonheur ultime, ce que les anciens systèmes religieux et métaphysiques reniaient. Le spiritualisme laisse place, sur le plan éthique, à un sensualisme qui accentue les notions physiques de désir, plaisir et douleur contre celles trop religieuses de péché et de finalité. Dans une telle conception mécaniciste, il n'y a pas de place pour la question du sens ou des évaluations fortes, comme dans la plupart des théories morales actuelles dénoncées par Taylor et, plus généralement, dans la raison instrumentale. Ainsi, le naturalisme des Lumières a eu une grande influence sur notre vision de la nature, du temps et du cosmos. Mais il a également joué sur notre conception du récit individuel et de l'histoire (la narrativité étant essentielle, pour Taylor, à l'homme dans son autocompréhension de soi). Les Lumières radicales renvoient à une compréhension de l'histoire qui part d'une préhistoire aveuglée, notamment par les superstitions religieuses, et tend vers une perfection de la compréhension de la nature. Entre les deux se déroule une lutte incessante pour la libération. Les *Aufklärer* sont donc avant tout des optimistes quant à l'avenir. Dans ce cadre général, le récit personnel revêt une énorme importance car l'*Aufklärer* contribue personnellement à cette vaste entreprise émancipatrice, et il se sait partie intégrante d'une humanité conçue, maladroitement selon Taylor, comme une communauté harmonieuse des intérêts personnels.

Pour Taylor, la meilleure grille de lecture afin de saisir *a posteriori* ce qui s'est passé dans la période des Lumières est Nietzsche, car « l'énergie morale et l'enthousiasme qui

[57] *Ibid.*, p. 411.

accompagne le rejet naturaliste de la religion et de l'éthique traditionnelle procèdent de ce sentiment de puissance, de ce sentiment que la nature et le désir ont été libérés d'une servitude paralysante, en vue d'une affirmation plus entière »[58]. Ce rejet a deux facettes : celui de la religion et de la métaphysique, ainsi que l'affirmation corrélative de la bonté de la nature.

b. Le romantisme

Taylor est explicitement attiré par le courant romantique, surtout par le retour à l'intériorisation qui y est prôné et l'essor du nationalisme moderne via une insistance sur la dimension communautaire du sujet. Sous l'impulsion de l'opposition rousseauiste et kantienne à certaines thèses majeures de l'*Aufklärung* radicale, le courant opposé du conflit qui est le paradigme de tous les conflits de pensée des deux derniers siècles pour Taylor, va se développer dans le courant romantique ou expressiviste. Celui-ci, selon Charles Taylor, a la juste prétention de retrouver l'intériorité du sujet, « ce domaine intérieur en tant que doté de *profondeurs*, c'est-à-dire en tant que domaine qui va plus loin que ce que nous pourrons jamais formuler, qui s'étend au-delà du point le plus extrême de l'expression claire »[59]. De plus, le sujet moderne se trouve capable de formuler cette profondeur grâce à sa créativité et à la voix de la nature qu'il retrouve en lui. « La notion d'une voix ou d'une impulsion intérieure, l'idée que nous trouvons la vérité en nous, en particulier dans nos sentiments, tels furent les concepts capitaux qui justifièrent la révolte romantique sous ses diverses formes »[60]. Le romantisme rétablit la vision déiste d'un ordre providentiel de la nature, vision éradiquée par l'*Aufklärung* radicale, mais cet ordre se trouve avant tout dans le sujet. L'homme romantique retrouve avec la nature « une communion rompue et altérée par l'approche analytique et desséchante d'une science objectivante »[61]. Contrairement aux *Aufklärer* également, le romantisme ne présuppose pas une adéquation unanime vers le bonheur et la moralité, car cette voix de la nature, le sujet peut très bien l'étouffer. Le critère de la moralité sera donc avant tout d'être en accord avec elle, et donc avec soi-même. Cependant, le sujet ne peut découvrir cette voix de la nature qu'en formulant ce qu'il découvre en lui-même. Le romantisme est donc un expressivisme. Exprimer, c'est rendre quelque chose manifeste via un médium donné. L'art à cette période va alors prendre une importance toute

[58] *Ibid.*, p. 434.
[59] *Ibid.*, p. 488.
[60] *Ibid.*, p. 462.
[61] Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, p. 3.

particulière, supplantant même parfois la religion, et recevoir une nouvelle compréhension : il n'est plus simplement une *mimèsis*, il devient expression, « il rend manifeste une chose en même temps qu'il la réalise, qu'il la parachève »[62]. Dans ce cadre, l'artiste est davantage semblable à un dieu créateur qu'à un simple imitateur, il se voit accorder une dignité plus haute.

La dimension communautaire est également essentielle dans ce courant. L'importance du *Volk* chez Herder comme condition nécessaire de l'expressivité du sujet est en total contraste avec la conception utilitariste des Lumières en ce qui concerne l'état, simple outil créé par les individus afin de satisfaire leurs intérêts personnels.

Le changement par rapport au radicalisme des Lumières est prononcé. Le sujet ne se définit plus seulement via un pouvoir désengagé de maîtrise sur la nature. Il intériorise la voix de celle-ci, et est capable, d'une manière augustinienne, de faire remonter à la surface cette voix via sa capacité de formulation. Taylor nuance son propos cependant : dans les deux cas, l'individualisme et le subjectivisme sont présents, car l'idée que la nature, l'ordre providentiel se trouve d'abord dans le sujet pousse à affirmer que ce dernier est la mesure de tout. C'est la notion d'originalité, « à savoir que chaque être humain possède sa propre mesure originale et inimitable »[63]. Mais il n'en reste pas moins que les deux courants se rendent l'un et l'autre incompatibles. Le désengagement par rapport à la nature et son objectivation empêchent son intériorisation, et réciproquement.

1.3. Charles Taylor et Kant

1.3.1. Rôle de Kant dans la modernité

Charles Taylor est à la fois élogieux et réticent à l'endroit d'Emmanuel Kant. Ce dernier se situe entre les deux écueils décrits au point précédent. Il est donc instigateur d'une certaine autonomie trop radicale que Taylor conteste, mais également le pionnier, avec Rousseau, du tournant expressiviste auquel le philosophe canadien donne clairement sa préférence.

---

[62] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 472.

[63] *Ibid.*, p. 471. Taylor voit une préfiguration biblique de cette notion dans la parabole des talents.

a. Apport bénéfique de Kant à la modernité

Taylor note d'abord que l'impact bénéfique majeur que la pensée kantienne a causé dans la modernité est celui de réintroduire la liberté en termes de moralité contre le naturalisme radical des Lumières. La liberté, pour Kant, est indissociable de la moralité. Ainsi, les *Aufklärer* radicaux évacuent-ils, selon le philosophe de Königsberg, la liberté de leur discours. Leur morale est essentiellement axée sur des éléments hétéronomes, à savoir les résultats d'une action, les plaisirs qui en sont retirés ou, de manière plus globale, le bonheur. Or, « la morale ne se détermine pas comme telle par son résultat, mais par le mobile qui la guide »[64]. L'impératif moral se doit donc d'être catégorique et la moralité établie de manière formelle, c'est-à-dire indépendamment de tout contenu, et *a priori*, car l'expérience ne permet pas de juger de la moralité d'une action qui apparaîtrait pourtant comme morale[65]. L'agent rationnel doit agir indépendamment de tout mobile extérieur. « Or, cette indépendance s'appelle liberté au sens le plus strict, c'est-à-dire au sens transcendantal »[66]. La liberté prônée par Kant, selon Taylor, revient à agir conformément à notre nature d'agent rationnel. « La loi morale, autrement dit, ne s'impose pas de l'extérieur. Elle est prescrite par la nature de la raison elle-même »[67]. Kant appelle cela l'autonomie, qui exige du sujet de conformer sa volonté à la loi morale que sa raison édicte indépendamment de tout élément hétéronome, loi qui vaut universellement, exige le respect (*Achtung*) et oblige les désirs physiologiques les plus immédiats. C'est, pour Taylor, cette notion radicale de liberté à l'encontre de toute détermination extérieure qui a eu la plus grande influence sur notre époque actuelle[68].

Un deuxième apport de Kant, qui est corrélatif au premier, est un retour salutaire vers une intériorisation des sources morales. La loi morale n'est en effet plus chez Kant dictée de manière hétéronome, elle vient du sujet lui-même. Les sources morales ne sont plus un certain savoir, une conception du cosmos ou de la nature de l'homme, mais bien le sujet en tant qu'agent rationnel qui se doit d'être conforme à sa nature, à sa dignité.

Le terme de dignité nous permet de pointer le troisième apport de Kant, celui d'avoir fermement établi la dignité de l'homme vis-à-vis de la nature, car il est un agent rationnel et

---

[64] *Ibid.*, p. 455.

[65] Cf. Emannuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 282-283 (AK IV, 419).

[66] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 641 (AK V, 29).

[67] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 456.

[68] Cf. Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, p. 4.

également une fin en soi. « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes »[69], et Kant ajoute que « la nature rationnelle existe comme fin en soi »[70]. La deuxième formulation de l'impératif catégorique est relative à cette conviction : « *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* »[71]. Les éléments de la nature sont utilisés comme moyens. Kant reste réaliste, il déclare que nous utilisons les hommes comme des moyens, mais il faut toujours en même temps les considérer comme des fins car ils sont des êtres rationnels. Dans un ouvrage collectif dirigé par Taylor, il est noté que « l'erreur des Lumières naturalistes pour Kant est de voir la rationalité comme ayant un rôle purement instrumental »[72]. Même si, comme le déclare Taylor, Kant ne voit rien de mauvais en la raison instrumentale, qui peut servir à s'élever à un type de rationalité plus conforme à notre essence, l'homme ne peut pas être objectivé comme un simple objet de la nature parmi d'autres. Il est avant tout une fin en soi.

La spécificité kantienne par rapport aux Lumières, même si Kant fait clairement partie intégrante de ce mouvement, est d'avoir conçu le progrès en termes d'avancement de la raison autonome. À cela, les autres ajoutaient un accroissement des moyens en vue du bonheur humain. Kant ne s'y intéresse pas car il s'agit pour lui d'éléments hétéronomes. Selon Taylor, cet accroissement de la raison autonome va de pair, chez Kant, avec une promotion de la bienveillance universelle grâce à l'agir selon des maximes universelles et le respect de tous comme fin en soi. Taylor termine son éloge à Kant sur ce point de cette manière : « Une certaine conviction de ce type (…) a fécondé et soutenu les efforts humanitaires stupéfiants des XIX^{e} et XX^{e} siècles, les grands efforts de reconstruction politique après les guerres, en particulier le rêve d'un nouvel ordre mondial de Woodrow Wilson. Notre incapacité croissante à nous y tenir entretient une sorte de crise spirituelle dans notre civilisation »[73].

---

[69] Emannuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 274 (AK IV, 412).
[70] *Ibid.*, p. 294 (AK IV, 429).
[71] *Ibid.*, p. 295 (AK IV, 429).
[72] « The error of the naturalistic Enlightenment for Kant is that it sees rationality as having a purely instrumental role ». John GRAY et Zbigniew PELCZYNSKI, *Kant's theory of freedom*, dans Charles TAYLOR (éd.), *Philosophy and the human sciences* (Philosophical papers 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 321.
[73] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 460.

b. Les limites de Kant

Les limites de l'approche kantienne décelées par Taylor tournent, globalement, autour du concept qui en faisait aussi les forces, à savoir l'autonomie.

Taylor estime que malgré la base non négligeable que Kant établit afin de favoriser indirectement une pensée romantique salutaire pour la modernité, ce dernier, en tant que porte-drapeau de l'autonomie, ne peut éviter l'antinomie foncière entre la nature et la liberté : « La liberté radicale ne semblait possible qu'au prix d'une rupture avec la nature (…) car l'être libre doit être radicalement indépendant des causalités naturelles même si, phénoménalement, son comportement semble s'y conformer »[74]. Ce fossé s'accentue d'autant plus pour Kant que le grand penseur expressiviste de sa génération était Herder, avec qui il fut en conflit une bonne partie de sa vie d'auteur. Ce fut donc la génération suivante qui s'attela à tenter cette synthèse, dont Hegel est, pour Taylor, le plus bel exemple de réussite.

À la séparation entre nature et liberté vient s'ajouter chez Kant, selon Taylor, la séparation entre les biens. Taylor analyse ce sujet dans le cadre de sa théorie des hyperbiens (voir point 1.2.2., c, *ii*). Les hyperbiens ont, entre autres, une fonction de critère, de juge des autres biens. Ainsi, ce qui définit principalement la moralité et l'identité pour Taylor n'est pas à lire en termes exclusifs par rapport aux autres valeurs, même si celles-ci et l'hyperbien peuvent souvent rentrer en conflit. L'hyperbien vient plutôt relire, évaluer, transvaluer (pour reprendre le terme nietzschéen utilisé par Taylor) les biens inférieurs. Kant, selon Taylor, fait partie des théories morales exclusivistes qui « interdisent que les biens qu'elles jugent supérieurs apparaissent dans le même processus de délibération que celui qui porte sur les autres biens. D'après Kant, il faudrait faire taire les considérations sur le bonheur lorsque nous sommes interpellés par un impératif catégorique »[75]. L'autonomie kantienne jugée radicale selon Taylor implique un divorce entre les valeurs et dénigre, par exemple, les impératifs de la prudence.

Enfin, Taylor rend Kant partiellement responsable du rejet des distinctions qualitatives par les théories morales actuelles, qui sont le plus souvent des éthiques de l'obligation, procédurales et utilitaires. La moralité kantienne rejetant comme hétéronome toute distinction qualitative relative à l'ordre de la nature, ses successeurs n'ont eu aucune difficulté, selon Taylor, à évincer complètement ces distinctions du champ de l'éthique, y

[74] Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, p. 6.
[75] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 94.

compris celle kantienne qui place l'homme dans une position supérieure à la nature de par son caractère rationnel.

Ce mélange des conceptions kantienne et naturaliste a engendré une image de l'agent humain qui nous est très familière en philosophie morale. Iris Murdoch, selon Taylor, l'a bien rendue dans une description mémorable :

> « "L'homme dont je parle, nous le connaissons tous, il nous est parfaitement familier ; c'est celui dont la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* dresse l'admirable portrait : confronté à l'exemple du Christ lui-même, il s'en détourne pour consulter auparavant le jugement de sa propre conscience et pour écouter la voix de sa propre raison. Aujourd'hui délogé du mince réduit métaphysique que Kant était encore disposé à lui octroyer, cet homme est toujours des nôtres, libre, indépendant, solitaire, doté de volonté forte, rationnel, responsable, courageux ; il est le héros d'innombrables romans et traités de philosophie morale" »[76].

Ce qui gêne particulièrement Taylor chez Kant est ce rejet de toute source morale extérieure, et plus précisément la communauté et la tradition. C'est donc bien l'autonomie kantienne conçue comme trop radicale qui pousse Taylor à critiquer Kant. Ceci est encore plus saisissable dans la reprise de la critique hégélienne que nous expliquons au point suivant. Nous montrons par contre plus loin dans ce travail en quoi l'autonomie kantienne doit être avant tout considérée comme une autonomie blessée, ce qui, nous en avons la conviction, permet de faire jouer à Kant un rôle dans le tableau de la « postmodernité » dressé par Taylor.

1.3.2. Prolongement de la critique : Hegel et la *Sittlichkeit*

La critique que Taylor adresse à Kant est en grande partie déterminée par une reprise de la critique hégélienne professée à l'encontre du philosophe prussien, reprise qui s'opère essentiellement dans l'ouvrage *Hegel et la société moderne*. Même si Hegel fait de l'affirmation radicale de l'autonomie du sujet un moment nécessaire de la pensée, celle-ci prend un sens différent chez lui par rapport au sens kantien. En effet, note Taylor, l'autonomie dans le système kantien se doit d'être purement formelle, sous peine de sombrer sous le joug de l'hétéronomie. De formelle, elle devient finalement vide. Hegel pointe l'insuffisance de la théorie politique utilitariste qui en découle chez Kant.

---

[76] *Ibid.*, p. 119.

Hegel « prétend résoudre ce dilemme en montrant que le contenu concret du devoir est déduit de l'idée même de liberté »[77]. La liberté pour Hegel n'est pas avant tout celle de l'homme, ce qui est le cas pour Kant. Chez Hegel, « l'homme acquiert son identité fondamentale en se percevant comme le véhicule du *Geist* »[78]. L'homme ne doit donc pas réaliser l'autonomie de sa propre volonté, mais bien celle du *Geist*, et l'autonomie « a alors pour contenu l'Idée qui produit un monde différencié à partir d'elle-même »[79], ce qui correspond à un contenu particulier. Le divorce entre forme et contenu, entre universel et particulier est vaincu selon Hegel. Il s'agit alors, concrètement, de discerner les éléments de nos vies particulières qui manifestent l'universel qu'est l'Idée. Ce sont ces structures qui commandent à la volonté de l'homme, car elles sont l'expression du *Geist* qui est la substance même de la volonté autonome. Les trois moments du Concept, chez Hegel, sont l'unité immédiate, la séparation, l'unité médiatisée. La structure de la société qui y correspond est « l'articulation essentielle de l'État en "états" (*Stände*) et en niveaux de société (famille, société civile, État) »[80].

Ainsi, chez Hegel, la théorie formelle de l'autonomie reçoit, de manière logique, un contenu concret. L'ensemble des obligations qui en découlent vise globalement à respecter les structures de l'État et à en assurer la pérennité et le progrès. C'est la *Sittlichkeit* hégélienne, qu'il s'agit d'opposer à la *Moralität* kantienne[81]. « La *Sittlichkeit* renvoie à mes obligations morales envers la communauté à laquelle j'appartiens. (…) [elle] a pour caractéristique essentielle de nous enjoindre à amener ce qui est déjà »[82]. En effet, ce qui détermine l'obligation de l'agent rationnel existe déjà, mais en tant que véhicule du *Geist*, il en est un participant plénier. Dans la *Moralität* kantienne, rien ne préexiste à l'agir sinon l'agent glisserait dans l'hétéronomie. Le *Sollen* et le *Sein*, pour Hegel, y sont séparés. De même, ce n'est pas la communauté qui y est la source du devoir, mais l'individu seul.

---

[77] Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, p. 78.
[78] *Ibid.*, p. 80.
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*, p. 81.
[81] Rappelons que Kant utilise aussi le terme *Sittlichkeit*. Hegel emploie *Moralität* pour clairement distinguer les deux approches.
[82] *Ibid.*, p. 82.

1.4. Reprise et conclusion sur l'identité

Avant de voir comment Kant peut être significatif dans le cadre tracé par Taylor, rappelons ici brièvement ce qu'il s'agit de retenir en priorité de ce parcours. Dans le premier point de l'étude sur l'identité moderne, nous avons vu que Taylor entend réaffirmer notre lien à la modernité et qu'il faut donc, pour comprendre notre situation actuelle « postmoderne », en étudier les influences fondamentales sur l'identité du sujet. L'étude taylorienne n'est pas historique en tant que telle, mais généalogique.

Deuxièmement, dans l'étude de la situation actuelle, Taylor affirme que l'homme ne peut se passer de cadres de références. Cependant, ceux-ci peuvent prendre des formes variées dans la culture, sans pour autant ôter le caractère objectif de la morale. Ces formes visent à donner un sens à l'action morale, et reflètent la conception que l'homme se fait de la plénitude de la vie, ce qui est occulté par les éthiques naturalistes, utilitaristes et procédurales actuellement. L'homme est toujours en quête de sens selon Taylor, il est également un *self-interprating animal*. Cependant, contrairement aux époques antérieures, plus aucun cadre ne s'impose de soi actuellement, les références sont donc éclatées. Cet éclatement provoque l'avènement d'une classe majoritaire de « moi » qui vont se mettre en une réelle quête de sens, adoptant des cadres de référence de manière provisoire et vivant un dilemme existentiel, surtout lorsque cette quête échoue. De même, la formulation étant essentielle aux différents biens mais par essence diversifiée, celle-ci est une cause supplémentaire de fragmentation des valeurs.

Nous avons également vu la manière dont Taylor entend repousser l'illusion positiviste et scientiste du naturalisme actuel, hérité des Lumières, qui tend à objectiver l'être humain comme un élément physique parmi les autres. Le lien indissociable de l'homme à la signification qu'il donne à sa vie via un récit et le rapport nécessaire à son environnement étaient, à cet endroit, les arguments majeurs de Taylor. Ceux-ci rentrent dans ce qu'il appelle le principe BA, pour *best account*.

Ensuite, nous nous sommes arrêtés sur la situation du sujet dans ce terrain « postmoderne » fragmenté. Cette condition, nous l'avons qualifiée de déchirée. Le lien à la communauté nous a montré en quoi le sujet moderne considéré comme autonome, ce qui est un héritage kantien, se définit dans une communauté et des réseaux d'interlocutions. Contre une autonomie affirmée trop radicalement, Taylor pose plutôt une autonomie blessée qui évacue le mythe d'un « moi » autoconstitutif. En second lieu, l'étude de la théorie des

hyperbiens nous a montré comment le sujet était aussi déchiré intérieurement. D'abord parce que le choix fondamental qu'il a fait pour un certain hyperbien (par exemple la relation à Dieu) peut renter en conflit avec d'autres biens inférieurs. Ensuite, le déchirement peut surgir lorsque le « moi » ressent sont incapacité à atteindre son hyperbien. Les termes « angoisse », « dilemme », « désespoir » étaient parmi les plus significatifs dans cette partie de l'argumentation taylorienne. Cette description du sujet au sein du terrain fragmenté de la « postmodernité » nous a donc présenté un agent actuel déchiré, en quête de sens, d'unification et de réconciliation.

Dans un troisième point, le survol historique de Taylor nous a permis de mettre en lumière la tension entre les Lumières et le romantisme, entre la raison instrumentale, utilitariste, face à l'expressivisme et l'intériorité foncière. Cette tension est le paradigme de tous les conflits des deux derniers siècles selon Taylor, et nous réfléchissons encore avec le lexique issu de ces deux courants, faute de révolution culturelle majeure.

Après cette explication de l'étude taylorienne de l'identité moderne, nous nous sommes penchés sur ce que Taylor dit plus particulièrement de Kant. Nous avons vu que l'autonomie et l'affirmation de la liberté face, notamment, à la nature, au plaisir immédiat, permettaient une préparation salutaire au courant expressiviste. Ensuite, Kant prône un retour vers l'intériorisation des sources morales, et troisièmement nous avons vu en quoi Kant fonde sa philosophie morale sur la dignité de l'être humain comme être rationnel, et non pas comme simple objet au sein de la nature. Mais l'autonomie était également la base de la critique taylorienne. Kant, en fondant l'autonomie du sujet moral, sépare nature et liberté ainsi que l'impératif catégorique et les autres impératifs, en termes tayloriens, l'hyperbien et les autres biens. La reprise hégélienne, avec la notion de *Sittlichkeit*, nous a permis de voir en quoi Taylor reprochait aussi à Kant un formalisme trop étriqué et une carence quant au fait de penser l'être humain en communauté.

Chapitre II : Kant en « postmodernité »

2.1. Introduction

Après cette analyse taylorienne, il faut à présent établir comment la pensée de Kant peut s'insérer dans le contexte de cette « postmodernité ». Pour procéder à ce développement, le propos reprend les trois questions anthropologiques kantiennes. Le but poursuivi par ce chapitre est de montrer comment Kant peut être abordé de manière pertinente aujourd'hui sur des points précis qui ont été étudiés dans l'analyse de la « postmodernité » par Charles Taylor. Il va de soi que cette entreprise ne peut brasser l'entièreté de l'anthropologie philosophique de Kant, c'est donc pour cette raison que nous avons fait le choix de limiter ce travail au cadre de réflexion taylorien.

Cependant, avant d'aborder ces sujets spécifiques, il s'agit avant tout de réfuter ce qui pourrait s'avérer être une objection à l'utilité même de l'étude de Kant dans le contexte actuel. Ces réticences ont été reprises par de nombreux auteurs. Afin de centrer le propos, ce travail se focalise sur la critique du phénoménologue Hans Jonas. Ce choix a été opéré pour trois raisons. Tout d'abord, Jonas fait partie du courant phénoménologique qui est très critique vis-à-vis du néokantisme. Deuxièmement, Jonas reprend en partie des critiques classiques et répandues de Kant, ce qui permet de ne pas seulement répondre à l'auteur du *Principe responsabilité* mais également à une série plus large de détracteurs. Enfin, Hans Jonas et son *Principe responsabilité* ont connu un succès de librairie qui doit être sans précédent dans l'histoire de la philosophie. Ce succès implique que de nombreuses idées jonassiennes, notamment la critique de Kant, sont passées dans la *psychè* collective et non plus seulement dans des cercles restreints de spécialistes.

2.2. L'utilité d'une reprise kantienne : contre Jonas

2.2.1. Un individualisme et un simultanéisme étriqués ?

Le projet métaphysico-éthique de Jonas dans le *Principe responsabilité* est assez connu pour ne pas avoir à le détailler. L'essentiel à en retenir pour ce travail se situe dans la justification du projet de Jonas. Ce dernier légitime son entreprise de re-fondation morale sur l'impossibilité des éthiques traditionnelles, qu'il appelle « éthiques du présent », à pouvoir

rencontrer les exigences du nouvel agir humain dont la plus grande caractéristique est la capacité à détruire toute forme de vie sur terre, y compris celle de l'humanité. Les éthiques traditionnelles comportent, pour Jonas, quatre grandes caractéristiques[83] : la *technè* y est présupposée comme neutre éthiquement, c'est-à-dire qu'elle est considérée comme « un tribut limité payé à la nécessité et non comme le progrès autojustificateur vers le but principal de l'humanité »[84]. L'agir humain sur la nature n'est que superficiel. Ensuite, ces éthiques sont anthropocentriques. Troisièmement, elles supposent que l'essence de l'homme est constante, alors que le nouvel agir, notamment via la génétique et l'expérimentation sur l'être humain, peut la modifier. Enfin, elles sont toujours des éthiques à court terme. Ces éthiques sont donc inopérantes pour relever les défis éthiques actuels selon Jonas, qui sont surtout aujourd'hui concrètement représentés par l'inclusion des générations futures dans les débats moraux et sur l'attention aux conséquences à long terme de nos actes.

La pensée à laquelle Jonas s'en prend le plus virulemment est sans aucun doute celle d'Emmanuel Kant. Il la considère même comme un « exemple extrême »[85] d'éthique de la simultanéité. Il est le seul penseur le précédant à qui Jonas prend la peine de répondre sur des points précis. Le nouvel impératif éthique devrait être selon Jonas : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »[86]. Pour Jonas cet impératif diffère fortement de l'impératif de la moralité kantienne. Ce dernier « s'adressait à l'individu et son critère était instantané »[87]. Le fait que l'impératif kantien puisse hypothétiquement permettre l'existence de la vie dans le futur ou qu'il prenne en compte des intérêts universels ne serait qu'un accident au raisonnement moral qui demeure chez Kant, selon Jonas, une affaire strictement privée. Il n'en va pas chez Kant des effets derniers en accord avec la survie de l'humanité dans l'avenir, mais uniquement de l'accord de l'acte avec lui-même. L'horizon spatial de l'impératif kantien est substantiellement étriqué, alors que celui du nouvel impératif jonassien serait universel. Cela a pour conséquence que la morale kantienne se voit *de facto* attribuée un horizon temporel également restreint, c'est-à-dire celui de l'action privée purement présente.

Cette critique de Jonas est restrictive et occulte certaines parties de la pensée de Kant. À titre d'exemple argumentatif, il est possible de se référer à l'opuscule *Du rapport de*

---

[83] Cf. Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 27-28.
[84] *Ibid.*, p. 27.
[85] *Ibid.*, p. 42.
[86] *Ibid.*, p. 40.
[87] *Ibid.*, p. 41.

la théorie et de la pratique dans le droit des gens, écrit de maturité datant de 1793. Dans cet opuscule, Kant envisage clairement le lien moral entre les personnes effectives et les générations futures. Il appuie son propos non pas sur les hommes concrets mais sur la nature humaine, c'est-à-dire l'idée d'humanité, idée pourtant si chère à Jonas et qui constitue le cœur de la fondation métaphysique de son éthique. L'occasion de cette position de Kant est une discussion entre Mendelssohn et Lessing sur un hypothétique progrès continuel de l'humanité. Selon Kant, l'humanité en général est en progression vers le bien quant à la fin morale de son existence, et cette pérégrination peut être « sans doute *interrompue* parfois, mais jamais *rompue*. Je n'ai pas besoin de faire la preuve de cette hypothèse, c'est à celui qui la combat qu'il revient de la faire »[88]. En effet, il existe un devoir inné d'agir dans la nature humaine en vue de l'amélioration de la postérité, et ce devoir se transmet de générations en générations. Il y a donc conscience dans le sujet moral kantien d'appartenir à une vaste série générationnelle et non pas seulement à un ici et maintenant, mais également un devoir subjectif de permettre un « méliorisme » moral aux générations qui suivent. La démonstration de Kant est très jonassienne et phénoménologique avant l'heure : la seule possibilité d'une amélioration de l'humanité en général exige que l'on poursuive cette entreprise[89], et suppose donc que l'on permette aux générations suivantes de le faire. Chez Jonas, la simple possibilité d'existence de l'humanité suffit également à fonder l'obligation de l'homme d'aujourd'hui à permettre cet à-venir de l'humanité future. C'est le primat phénoménologique du possible sur l'effectif, qui est le nœud de la différence ontologique de Heidegger[90]. L'horizon de pensée de Kant n'est donc pas aussi restreint spatialement et temporellement que Jonas le dépeint dans le *Principe responsabilité* et permet parfaitement de concevoir une obligation morale à long terme envers les générations futures.

2.2.2. Un logicisme kantien ?

Pour Jonas, un défaut majeur de la théorie morale kantienne est qu'elle s'avère être une logique et non plus une éthique, ce qui la rend inopérante : « Le "*pouvoir* vouloir" ou le "ne pas pouvoir" exprime la compatibilité ou l'incompatibilité logique, non l'approbation ou

---

[88] Emmanuel KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard, 1986, p. 294 (AK VIII, 309).
[89] Cf. *Ibid.*, p. 295 (AK VIII, 309).
[90] Cf. la caractérisation de l'être du *Dasein* comme existence dans le §4 de l'introduction de Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 36-39.

la désapprobation morale »[91]. Or, déclare Jonas, le sacrifice de l'avenir au profit du présent n'est pas logiquement plus ou moins justifiable que le sacrifice du présent au profit de l'avenir. Ainsi, la « logique » kantienne ne serait, encore une fois, d'aucune utilité pour penser l'agir humain contemporain.

Ce reproche est si pauvre qu'il suffit de retrouver la lettre des *Fondements de la métaphysique des mœurs* afin de pouvoir le mettre à bas. Kant y discute, afin d'illustrer sa théorie morale, quatre exemples bien connus[92] : les devoirs nécessaires envers soi-même et envers les autres, qui sont les devoirs dits « parfaits », et les devoirs méritoires envers soi-même et les autres, dits « imparfaits ». Dans le cas des devoirs parfaits, par exemple celui de l'interdiction du suicide, le critère de jugement est celui d'une contradiction en lien avec la nature, et non pas une contradiction logique. La logique peut très bien s'établir sans référence à la nature, et c'est d'ailleurs pour cette raison que Jonas lui reproche de ne pas pouvoir trancher entre le respect ou non du devoir envers l'humanité à venir. L'exemple du suicide chez Kant fait appel à l'idée de la nature : celle-ci exige la croissance, et donc en me suicidant je suis en contradiction non pas de manière seulement logique, mais avec la nature en tant que telle qui vise la croissance comme fin et qui ne peut donc vouloir se détruire elle-même. Dans le cas des devoirs imparfaits, par exemple l'interdiction de l'égoïsme, il s'agit d'une contradiction en lien avec la volonté, et non pas simplement logique : je ne peux vouloir pour les autres ce que je ne peux vouloir pour moi-même.

En conclusion, nous pouvons encore mentionner que la critique de Jonas est d'autant plus pauvre qu'elle utilise par ailleurs des catégories de pensée kantiennes afin de développer son contenu propre par la suite, par exemple les notions d'idée d'humanité, d'impératif éthique, d'obligation, de sentiment de respect, la discussion de la différence entre être et devoir. La pensée de Kant, contrairement à ce que Jonas prétend, est donc bien apte à penser des défis contemporains, notamment ceux de l'éthique du futur qui constitue un enjeu actuel majeur.

---

[91] Hans JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 39.

[92] Cf. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 285-288 (AK IV, 421-423) et p. 295-296 (AK IV, 429-430).

2.3. Que puis-je savoir ?

2.3.1. Rappel introductif

Taylor ayant bien montré comment Kant a joué un rôle majeur en son temps contre l'illusion d'un positivisme naturaliste, il sera surtout traité ici de l'héritage de la position kantienne dans notre contexte contemporain, notamment dans l'œuvre de Jean Ladrière. L'hypothèse fondamentale de ce point est qu'une épistémologie d'obédience kantienne permet une juste conception de la science contemporaine mais également du rapport entre sciences et théologie. Ainsi, il ne sera pas question ici d'un examen approfondi de la *Critique de la raison pure* mais plutôt de voir comment l'orientation générale de cette cathédrale philosophique permet de penser une juste conception de la science aujourd'hui. Il convient cependant de faire un bref rappel du rôle de Kant à son époque, afin de bien cadrer le propos qui suit.

D'un point de vue historique, certaines parties des points 1.2. et 1.3 ont expliqué comment les Lumières radicales naturalistes ont tenté d'enfermer l'explication de l'être humain dans une perspective scientifique positiviste, écartant toute question du sens contre ce que Taylor appelle le principe BA pour *best account*. D'Holbach, pour rappel, tenait un matérialisme radical au sein duquel la physique est fonction explicatrice de tous les êtres, et un mécanicisme qui évince toute notion de finalité. La morale qui en résultait faisait de l'homme l'équivalent de tout autre être de la nature, c'est-à-dire que l'agir humain ne viserait que l'autoconservation de soi, à l'image du mouvement inertiel newtonien. Du point de vue épistémologique, cette vision scientifique est celle d'une science toute-puissante et inconsciente de ses limites, qui phagocyte des registres qui lui sont fermés et prétend épuiser entièrement les objets qu'elle étudie, notamment l'homme. Kant a montré l'illusion d'une telle perspective. Comme le dit judicieusement Karl Barth, avec Kant « le XVIII^{e} siècle s'est vu compris et affirmé lui-même dans ses limites »[93]. En réintroduisant la morale en termes de liberté, en traçant les limites de la connaissance et en posant l'irréductibilité du sujet nouménal pour la raison scientifique, Kant contre toute cette prétention positiviste.

Les conceptions des Lumières naturalistes sont encore présentes, pour Taylor, dans un naturalisme contemporain qui en est l'héritier et prétend évincer toute question du sens relative au moi et épuiser ses objets d'étude. Ce courant actuel considère que le moi serait un sujet d'investigation scientifique comme les autres, alors qu'« un certain nombre de choses

[93] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^{e} siècle*, Genève, Labor, 1969, p. 135.

que l'on considère généralement vraies pour les objets d'étude scientifique ne valent plus pour le moi »[94]. Les présupposés de ce positivisme qui ont été mis en lumière sont, pour rappel, les suivants : l'objet doit être étudié objectivement, il reste indépendant de l'interprétation que l'on pourrait en donner, l'objet peut être saisi dans une description explicite et indépendamment de son environnement. Ces critères, comme l'a montré Taylor, ne peuvent s'appliquer au moi. La suite de ce point tend cependant à remettre sérieusement en question la pertinence d'un tel critère pour l'étude de tout objet confondu, pas seulement du moi, et ce à l'aide des catégories de pensée kantiennes.

2.3.2. Jean Ladrière : cercle méthodologique et connaissance critique

Avant toute chose, il s'agit d'évoquer l'ancrage kantien de Jean Ladrière. *Stricto sensu*, il serait erroné d'affirmer que le philosophe louvaniste est un kantien pure souche qui relaie en totalité la pensée de Kant dans son œuvre propre. D'ailleurs, l'immensité du panel de domaines abordés par Ladrière durant sa carrière et la profondeur avec laquelle il a traité de multiples problématiques empêchent de l'enfermer dans un carcan philosophique particulier. Mais la suite de ce point montre que les intuitions kantiennes sont clairement présentes chez Ladrière. Nous pouvons donc affirmer par anticipation que « la philosophie de Ladrière n'est pas un kantisme strict, bien qu'elle en retienne l'inspiration fondamentale et les intuitions centrales »[95]. Les concepts de cercle méthodologique des sciences empirico-formelles et celui de connaissance critique en sont une illustration certaine.

Si l'on se penche d'abord sur les textes kantiens en tant que tels, il faut noter, dans un premier temps, que l'un des apports majeurs de l'esthétique transcendantale dans la *Critique de la raison pure* est de faire le deuil d'une objectivité totalisante dans le processus de connaissance, via notamment la distinction entre le phénomène et le noumène[96] ainsi que la mise en valeur de la nécessaire part du sujet dans la constitution des objets d'études scientifiques : « Nous avons voulu dire que toute notre intuition n'est rien d'autre que la

---

[94] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 54.

[95] Louis PERRON, *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière. Pour une interprétation du devenir de la raison*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 60.

[96] Malgré que nous ne puissions rentrer dans un tel débat qui nous mènerait bien trop loin, il faut, par honnêteté intellectuelle, rappeler que cette notion de « chose en soi » pose cependant de nombreux problèmes. Ceci fût pointé dès le vivant de Kant par la critique de Jacobi dans l'*Appendice sur l'idéalisme transcendantal*. Cf. Friedrich Heinrich JACOBI, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 239-248.

représentation du phénomène ; que les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons (…) que, si nous faisons abstraction de notre sujet (…) l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient, et ne peuvent, en tant que phénomènes, exister qu'en nous, et non en soi »[97](A 42/B 59), ou, pour résumer, « temps et espace sont les premières méthodes auxquelles le phénomène est *déterminé* »[98]. Cette synthèse de l'essence même de l'esthétique transcendantale met déjà à bas une partie de la prétention positiviste actuelle qui, selon Taylor, exige une objectivité totale indépendamment de l'intervention du sujet et a l'illusion d'épuiser son objet dans ses modèles. Le noumène ne pouvant être atteint et le sujet n'étant capable de connaître les objets que via les intuitions pures de la sensibilité et les catégories de l'entendement, aucune entreprise scientifique ne peut se targuer d'être totalisante ni prétendre à une objectivité illusoire, hors du sujet, du temps et de l'espace. Le sujet connaissant kantien est toujours marqué par un *a priori*, aussi universel soit-il.

Il ne faut cependant pas voir dans ces limites un scepticisme à la Berkeley ou à la Hume, ce qui fut parfois le cas dans l'histoire. Kant dit lui-même dans les *Prolégomènes* : « Ainsi ma doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps, loin de réduire tout le monde sensible à une simple apparence, est bien plutôt l'unique moyen de garantir à des objets effectifs l'application d'une des plus importantes connaissances, à savoir celle que la mathématique expose *a priori*, et d'empêcher qu'on ne la tienne pour une simple apparence »[99]. Un des acquis principaux de la première *Critique* de Kant est d'avoir à la fois évité l'écueil du scepticisme en réinscrivant la nécessité dans l'étude des phénomènes, tout en traçant les limites de la connaissance. La description du cercle méthodologique des sciences de la nature par Ladrière est, selon nous, un héritage de ces limites tracées par Kant dans la première *Critique* afin d'arriver à une juste compréhension contemporaine de la science.

Dans *L'articulation du sens*, Jean Ladrière déclare que dans les domaines des sciences empirico-formelles, le scientifique se trouve devant un cercle qui est appelé « le cercle méthodologique des sciences empirico-formelles »[100]. Pour Ladrière, une théorie scientifique n'est pas le résultat d'une induction à partir d'un réel brut étudié de manière purement objective. Elle fonctionne plutôt comme un *a priori* composé, tout comme chez Kant, de

---

[97] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 801 (AK III, 65).

[98] Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, t. 1, *La philosophie pré-critique et la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 1975, p. 124.

[99] Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 62 (AK IV, 292).

[100] Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. 1, *Discours scientifique et parole de la foi* (Cogitatio fidei 124), Paris, Cerf, 1984, p. 38.

principes généraux et qui vient filtrer la phénoménalité. Ainsi, « quand on confronte une hypothèse au "réel" dans l'expérience scientifique, il est important de percevoir que l'on n'a pas affaire au réel à l'état brut, mais à un réel préparé en vue de l'expérience et en fonction précisément du paradigme »[101]. Au moment de tester le réel dans son expérience, le scientifique possède une précompréhension de l'objet qu'il étudie et son objectivité n'est que relative à son paradigme. Cet *a priori* général est une nécessité car, comme dit Ladrière en des termes très kantiens, « nous n'avons pas d'autre moyen de connaître la réalité que de la réinventer »[102], c'est-à-dire qu'en fonction d'une grille de lecture qui nous permet de la connaître, en quelque sorte de l'inventer, mais qui doit cependant être testée pour en percevoir la capacité à mieux nous informer sur les phénomènes. En effet, « nous ne pouvons naturellement pas savoir d'avance si l'instrument d'interprétation que nous proposons est convenable »[103], et donc il faut procéder à une mise à l'épreuve de la théorie. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une circularité, car l'*a priori* doit être vérifié, testé par l'expérience, mais il vient déjà préconfigurer le phénomène qui permet cette mise à l'épreuve.

À partir de la description d'un tel cercle, il faut en arriver contre le positivisme dénoncé par Taylor à une conception modeste de la science, héritée de Kant via Ladrière, dans le sens que « pour Kant, le phénomène, c'est la chose telle qu'elle apparaît, tandis que la "chose en soi" concerne la réalité dans son intégralité. La "chose en soi" comme telle n'est pas atteignable dans le champ du savoir. La science n'épuise donc pas la réalité qu'elle étudie »[104]. L'objectif n'est ni plus ni moins que de permettre à d'autres types de rationalités, par exemple des sciences dites « herméneutiques », d'avoir une prétention à la vérité. Une deuxième conséquence qui est liée à la première est de distinguer différentes sphères au sein de la rationalité afin de légitimer des discours qui se distinguent de la science expérimentale, chaque sphère visant la vérité avec son propre paradigme, sans cependant confondre les registres de discours. Dans une telle configuration, la vérité totale et épuisée ne peut être alors qu'un concept eschatologique, ce qui est la conception de Jean Ladrière.

L'*a priori* décrit par Ladrière n'a pas de lien direct avec l'*a priori* intuitif chez Kant. Kant parle de formes *a priori* de la sensibilité alors que Ladrière discute le cas du paradigme

---

[101] Bernard FELTZ, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 45.
[102] Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, p. 39.
[103] *Ibid.*
[104] Bernard FELTZ, *Théories de l'évolution, religions et modernités*, dans *Éducation comparée*, 1 (2008), p. 39.

spécifique à une discipline. Cependant l'enseignement est le même, à savoir que le réel étudié par le scientifique n'est jamais le réel total, brut, et que son entreprise n'épuise donc pas l'objet qu'il soumet à son expérience. De même, le concept de « connaissance critique » que Ladrière développe à partir de cette étude des limites cognitives est clairement kantien. Karl Barth rappelle que chez Kant « critique de la raison signifie information de la raison sur elle-même »[105]. La description du concept de « connaissance critique » par Ladrière ne dit pas autre chose :

> « Une connaissance critique doit être en mesure de se juger, de discerner ce qui en elle est pertinent par rapport à l'entreprise même qu'elle constitue, et par le fait même aussi de se prononcer sur la valeur et les limites de validité de ce qu'elle finit par proposer. Une démarche critique est une démarche qui se dédouble, qui survole à chaque instant ce qu'elle est en train d'accomplir, qui sait exactement, à tout moment, quelle est la portée de ce qu'elle affirme, effectue ou projette »[106].

Cette conception de Ladrière fait écho à la définition de ce qu'est la philosophie critique, à savoir que « la philosophie – Kant le dit et le redit – est la science des limites de la raison humaine. Les ignorants, eux, ne connaissent pas leur ignorance tandis que les savants, les philosophes, la connaissent »[107], et « seule la raison elle-même est en mesure de découvrir et de déterminer la portée et les limites de son agir »[108].

2.3.3. Pour une conviction critique : le cas de l'*Intelligent Design*

Aux limites des sciences empirico-formelles apportées par Ladrière dans la lignée de Kant, et ce contre tout positivisme illusoire du même type que le naturalisme dénoncé par Taylor, il faut également noter que l'épistémologie kantienne, si elle empêche la science de tenir un discours scientiste, pose surtout des limites salutaires à la métaphysique et à la théologie. La *Critique de la raison pure* permet de ne pas utiliser Dieu comme un objet de connaissance scientifique et pose les jalons d'une « conviction critique »[109] consciente de ses

---

[105] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, p. 138.
[106] Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, 1977, p. 128.
[107] Miklos VETÖ, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, t. 1, Grenoble, Millon, 1998, p. 48.
[108] *Ibid.*, p. 49.
[109] Bernard FELTZ, *L'*Intelligent Design*, enjeux philosophiques et sociétaux*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 107 (2009), p. 400.

limites. C'est donc également dans le rapport sensible entre sciences et théologie que la *Critique de la raison pure* nous donne à penser aujourd'hui.

De conviction critique, il n'en est certainement pas question lorsqu'on évoque *l'Intelligent Design* qui se présente comme une théorie scientifique. Selon un de ses représentants, Michael Behe, « la théorie synthétique de l'évolution, même revisitée par les biologistes moléculaires, est incapable d'expliquer l'émergence de systèmes complexes fonctionnels. (…) Behe en conclut donc à la nécessité de se référer à une instance "intelligente" qui soit responsable précisément de cette articulation fonctionnelle des systèmes complexes »[110]. En somme et pour faire bref, les tenants de l'*Intelligent Design* profitent des lacunes de la théorie de l'évolution (les « anomalies » au sens kuhnien) pour prouver l'existence d'une intelligence qui serait en dernière instance Dieu, et l'utilise comme un « Dieu bouche-trous » qui s'avérerait être l'élément explicatif au niveau scientifique de la complexité des organismes vivants.

Il faut se demander en quoi Kant peut-il permettre un traitement équilibré de la question de l'insertion de Dieu dans les théories scientifiques qui expliquent la réalité phénoménale, et comment il dénoncerait encore aujourd'hui les limites d'une approche comme l'*Intelligent Design*[111]. Kant distingue deux usages de la raison, un usage légitime et un usage illégitime. L'usage légitime est celui du mode de connaissance en lien avec les données sensibles, via les intuitions pures du temps et de l'espace, reprises dans l'entendement. Lorsqu'elle sort de ce lien avec la sensibilité, la raison qui croit pourtant arriver à une connaissance particulière se fourvoie épistémologiquement. Les paralogismes sont l'illustration de ce principe. En ce qui concerne la question qui nous occupe, à savoir celle de Dieu, Kant déclare qu'il n'est pas rationnellement et scientifiquement démontrable de dire que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas, sans déclarer que cela est irrationnel. La longue étude des preuves de l'existence de Dieu en est l'explication. Par exemple, l'argument ontologique[112] au sens large est erroné car il considère l'existence comme un prédicat des choses-mêmes, alors que l'existence n'ajoute rien aux choses en tant que telles, elle est plutôt une modalité du jugement. L'existence, dans l'usage logique, « n'est que la copule d'un

---

[110] *Ibid.*, p. 390.

[111] Cf. *Ibid.*, p. 399-400.

[112] Il pourrait être objecté ici pourquoi il n'est pas traité de la preuve physico-théologique qui se rapporte explicitement à l'organisation de la nature. Cependant, pour Kant, la preuve ontologique fonde cette preuve, de même que la preuve cosmologique, cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 1238 (AK III, 419).

jugement »[113] (A 598/B 626) qui permet non pas d'ajouter un prédicat au sujet, mais plutôt de prédiquer tout ce qui est possible de ce sujet. La copule d'existence permet d'établir une identité entre l'objet en tant que tel et son concept. Ainsi donc pour Kant « l'effectif ne contient rien de plus que le simplement possible »[114] (A 599/B 627). Kant prend l'exemple de cent thalers réels et possibles. Les cent thalers possibles expriment le concept des cent thalers réels, les cent thalers réels l'objet en tant que tel. Les possibles et les réels ne valent pas plus les uns que les autres, sinon l'objet et le concept tiré de cet objet ne correspondraient plus. Si on déclarait que les cent thalers effectifs avaient plus de valeurs et que donc l'existence vient s'ajouter à la chose comme un prédicat, le pensé et l'existant ne correspondraient jamais. L'existence ne peut donc être une propriété de la chose même. Cette incapacité de preuve, pour Kant, est simplement le fait de la finitude de notre raison et non une attestation de l'irrationalité de la foi.

De surcroît, et le lien avec le problème de l'*Intelligent Design* se fait ici sentir de manière plus précise, Kant déclare à maintes reprises que Dieu en tant que tel ne peut être utilisé comme un principe permettant d'accroître notre connaissance scientifique. Ainsi, dans la *Critique de la raison pure*, il déclare que « le concept d'un être suprême est une idée utile à maints égards ; mais, précisément parce qu'il est simplement une idée, il est tout à fait incapable d'étendre à lui seul notre connaissance par rapport à ce qui existe »[115] (A 601/B 629). À ceux qui utilisent Dieu comme principe explicatif dans le domaine de la phénoménalité, alors qu'il s'agit d'une Idée de la raison pure, Kant répond de manière assez sévère dans les *Prolégomènes* : « Enfin, d'après une maxime correcte de la philosophie de la nature, nous devons nous abstenir de toute explication de l'organisation de la nature qui serait tirée de la volonté d'un être suprême, parce que cela n'est plus de la philosophie de la nature, mais l'aveu qu'elle touche pour nous à sa fin »[116]. Les termes « explication de l'organisation de la nature » évoquent directement aujourd'hui la problématique de la complexité des organismes vivants. Ces principes kantiens peuvent donc être des garde-fous profitables face à une croyance comme l'*Intelligent Design*.

D'un point de vue plus global, « la position kantienne porte à distinguer le registre du savoir et le registre de la signification (…) Au-delà du registre du savoir, le registre de la signification renvoie à un autre usage de la raison, qui prend acte de l'impossibilité d'une

[113] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 1215 (AK III, 401).
[114] *Ibid.*
[115] *Ibid.*, p. 1217 (AK III, 403).
[116] Emmanuel KANT, *Prolégomènes*, p. 110 (AK IV, 331).

fondation absolue »[117]. Le registre de la signification n'est pas en-dehors de la raison dans le sens d'un irrationnel, mais étant donné les limites de la connaissance, elle se trouve avec la question de Dieu devant un indécidable. Tant la science expérimentale que la science théologique ne peuvent affirmer de manière absolue, nécessaire et décisive qu'il est plus rationnel d'être athée ou croyant. Deuxièmement, il convient également à la suite de Kant de veiller à ne pas confondre les deux registres, ce que fait clairement l'*Intelligent Design* en insérant illégitimement le domaine de la signification dans celui du savoir[118]. En opérant cette confusion, l'*Intelligent Design* sort du champ scientifique car il est incapable de rencontrer les critères majeurs de scientificité, comme celui de la falsification poppérienne. Mais par cette intrusion du significatif, du théologique dans le registre du savoir, cette croyance mène également à un appauvrissement de la théologie de la création et de l'image de Dieu. L'*Intelligent Design* présuppose que la théorie darwinienne est un danger pour la théologie. Or, « le Dieu des religions ne meurt pas au contact de la contingence, en tout cas pas le Dieu judéo-chrétien ; son existence n'est pas menacée par l'écroulement d'une cosmologie fixiste ou téléologique »[119]. En faisant de Dieu un principe explicatif du phénoménal, ce que Kant rejette, et le transformant par là-même en un « Dieu bouche-trous » qui disparaît au fur et à mesure que la science avance, la tentative de théologisation de la science qu'est l'*Intelligent Design* conduit à un paradoxe : d'une volonté d'affirmer Dieu plus fortement, on en affaiblit *in fine* l'image. Cela est une preuve supplémentaire de la non-crédibilité d'une telle position.

Cette dernière attaque contre l'*Intelligent Design* permet, de manière conclusive sur ce point, de répondre aux accusations d'agnosticisme qui ont souvent pesé à l'égard de Kant dans sa *Critique de la raison pure*. En faisant sortir Dieu du champ de la connaissance scientifique pure, Kant rendait finalement un grand service à la théologie. Il lui permettait de s'atteler à sa propre tâche et de se protéger de tout scientisme à partir d'un point de vue épistémologique fondé, tout en n'excluant pas un dialogue entre les deux rationalités.

2.3.4. Conclusions

Ce point de vue épistémologique contemporain sur l'œuvre de Kant a permis d'établir deux premières utilités fondamentales à l'usage de Kant en « postmodernité » à partir de

[117] Bernard FELTZ, *L'Intelligent Design*, p. 400.

[118] Le matérialisme scientiste athée à la Dawkins fait exactement la même erreur épistémologique, mais dans l'autre sens.

[119] Benoît BOURGINE, *Confusion des raisons. Un point de vue théologique sur l'Intelligent Design*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 107 (2009), p. 421.

l'œuvre de Taylor. Tout d'abord, contre un positivisme naturaliste dénoncé par Taylor, l'œuvre critique de Kant trace des limites à l'usage de la raison et à l'entreprise scientifique. Aujourd'hui, le cercle méthodologique des sciences empirico-formelles mis en lumière par Ladrière rappelle la position kantienne que le sujet connaissant n'a jamais affaire avec le réel brut et pur, mais à un phénomène préparé *a priori*. Le concept de Jean Ladrière qui s'en suivait, celui de connaissance critique, relaie la nécessité kantienne d'une science qui se sait perpétuellement consciente de ses limites tout en s'exerçant. Au terme de ce premier parcours, il a surtout été établi que d'autres discours se distinguant de la science ont donc un lien avec la vérité.

Dans un deuxième temps, nous avons montré que la théorie de la connaissance kantienne permet également de penser le concept d'une conviction critique qui n'introduit pas Dieu dans le champ de la science. Le cas de l'*Intelligent Design* fut, dans cette optique, particulièrement éclairant. La conclusion de ce deuxième point était que la pensée de Kant peut tracer une juste distinction des registres du savoir et de la signification qui tend à terme à une théologie plus libre et capable d'ouvrir un dialogue avec la rationalité scientifique.

Ce qui ressort de ce détour épistémologique, c'est une première ébauche d'anthropologie de la finitude en termes kantiens. Toute l'argumentation qui précède repose finalement sur la mise en lumière de la finitude de la raison, qui est incapable de connaître le domaine du nouménal. La liberté faisant partie de ce domaine nouménal, il faut à présent voir comment la finitude et la blessure viennent également la toucher chez Kant. À ce niveau, contrairement au domaine épistémologique, Taylor est cependant beaucoup plus critique envers Kant. Ces éléments font l'objet du point suivant.

2.4. Que dois-je faire ?

2.4.1. Critiques introductives

Afin de traiter la question de l'utilité de l'éthique kantienne en « postmodernité » sur base de la pensée de Taylor, ce point se penche sur le thème de l'autonomie de la volonté.

L'autonomie de la volonté est le pilier de la morale kantienne[120]. Au niveau strictement philosophique, en appeler à ce principe moral en « postmodernité » semble

[120] Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 647 (AK V, 33). Il est important de souligner ce point. En effet, certaines critiques prétendent démonter complètement l'utilité d'une

compromis, car il est décrié de nombreuses manières. Par exemple, l'autonomie au sens kantien dénigrerait le rôle des émotions dans l'agir et des valeurs apportées aux actions par la conscience morale. La composante émotive et corporelle étant essentielle à la pensée contemporaine, surtout anglo-saxonne, et la valeur morale ayant retrouvé droit de cité, Kant ne permettrait donc pas de penser une éthique fructueuse en « postmodernité »[121]. Ensuite, on objecte également à Kant une incapacité à concilier son exigence d'universalité, consécutive à l'autonomie du sujet, avec le particulier (cf. note 120)[122].

La critique sur l'autonomie kantienne que ce travail retient ici est celle de Charles Taylor, afin de pouvoir cibler le propos tout en montrant en quoi Kant s'écarte du carcan dans lequel Taylor veut le faire entrer, et comment il s'insère dans les solutions proposées aux malaises modernes pointés par le philosophe canadien.

2.4.2. Nuance de la critique taylorienne envers Kant

Dans le chapitre premier de ce travail (point 1.3), il a été expliqué comment Charles Taylor fait l'éloge de Kant sur sa réintroduction de la morale en termes de liberté notamment. Cependant, cette partie du premier chapitre rapportait également qu'il critique le philosophe prussien sur différents points. Ces éléments dénoncés favorisent selon lui le malaise de la modernité (malaise qui relève notamment de l'absence d'horizons moraux globaux, de l'individualisme, de l'abandon des cadres de référence) et, par corrélation, relativiseraient l'apport kantien possible en « postmodernité ». Ces sujets de critique peuvent être ramenés à deux plus pertinents pour le propos de ce travail : le dénigrement des biens inférieurs, notamment du bonheur, ainsi que l'individualisme et la solitude du sujet

---

éthique d'inspiration kantienne en pensant démontrer l'incapacité du principe d'universalisation des maximes, considéré faussement comme le pilier de la morale kantienne, à épouser le particulier. Cf. pour une faible critique dans cette ligne François SCHROETER, *Un kantisme orthodoxe est-il viable en éthique ?*, dans *Freiburger zeitschrift für philosophie und theologie*, 52 (2005), p. 220 et ss. Une juste lecture des *Fondements de la métaphysique des mœurs* empêche une telle inversion : le principe d'universalisation présuppose l'autonomie, et non l'inverse.

[121] Pour une lecture récente en ce sens, cf. Nomy ARPALY, *Unprincipled virtue. An inquiry into moral agency*, New York, Oxford University press, 2003.

[122] Or, l'interaction du particulier et de l'universel, notamment dans le couple « maxime-loi », est une composante essentielle du kantisme. À ce sujet, cf. François MARTY, *Loi universelle et action dans le monde sensible. L'universel et le particulier dans la morale de Kant*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 70 (1982), p. 39-58.

kantien[123]. Il convient à présent de reprendre cette critique afin d'en montrer certaines insuffisances.

Le premier temps de la critique taylorienne dans *Sources of the self* qui nous intéresse concerne une séparation chez Kant entre les biens, c'est-à-dire que la morale kantienne pousserait à déconsidérer tout autre bien que l'agir par devoir - perçu, dans le langage taylorien, comme un hyperbien -, en ce compris le bonheur. Kant parle pourtant du bonheur en des termes très aristotéliciens. En effet, il déclare dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que « malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et veut »[124]. Cette impossibilité est due à la finitude de l'homme qui est incapable d'omniscience. Au début de l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite déclare que « en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages »[125]. Le constat d'une position commune sur le bonheur attribuée aux fondateurs de morales que l'on a pourtant tellement opposées, à savoir la morale dite « eudémonique » et la morale « déontologique », tend déjà à minimiser la négativité foncière de la position kantienne.

Il est cependant bien clair que contrairement à Aristote, le bonheur ne saurait être le critère de la moralité. En effet, cette incertitude dans la définition du bonheur ne peut que produire des conseils pratiques trouvant leur source dans l'expérience, et non pas des commandements nécessaires universellement et fondés *a priori*[126], ce qui est le cas de l'impératif de la moralité. La notion de bonheur mène plutôt à la formulation d'impératifs hypothétiques relatifs à la prudence.

C'est sans aucun doute cette différenciation, à savoir celle de l'impératif de la moralité avec les impératifs hypothétiques, qui peut laisser penser que Kant dénigrerait le bonheur comme un bien inférieur. Au sein même du projet kantien, il faut bien rappeler que pour fonder une métaphysique des mœurs qui doit valoir inconditionnellement, on ne peut se baser sur des bonnes raisons d'agir ou sur des inclinations conditionnées par une série de facteurs empiriques. En affirmant le contraire, Kant aurait été en totale contradiction avec son projet. Ainsi, « Kant n'a rien contre le bonheur, mais une loi qui se donne à reconnaître comme une loi de la liberté et de la responsabilité implique qu'on ne mette pas le bonheur en

[123] Même si la problématique du formalisme est importante et est abordée par Taylor, elle intéresse moins directement le sujet de ce travail.
[124] Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 281 (AK IV, 418).
[125] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1967, p. 40.
[126] Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 651 (AK V, 36).

premier »[127]. Au sujet de la différenciation qui nous occupe, il faut également souligner que si les impératifs hypothétiques, en ce compris les conseils relatifs au bonheur, ne sont pas en lien direct avec la morale, ils ne sont pas *a priori* amoraux et sont nécessaires à notre quotidien. Ils ne sont donc nullement dénigrés par Kant. À aucun moment dans sa philosophie pratique Kant ne recommande de se prémunir des conseils de la prudence ou de minimiser l'usage de l'habileté. Ces impératifs sont nécessaires car ils poursuivent des fins essentielles à l'humanité, comme la recherche du bonheur, mais leurs finalités ne sont pas à proprement parler morales sans être *a priori* amorales.

Dans le traitement de ce volet de la critique taylorienne, il faut également rappeler la notion kantienne de contentement présente au sein de la *Critique de la raison pratique*. Le contentement pour Kant est un « analogue de bonheur »[128] et « au sens propre, ne désigne jamais qu'une satisfaction négative liée à l'existence, par laquelle on a conscience de n'avoir besoin de rien »[129]. Ce contentement de soi-même, provoqué par la conscience de s'être à la fois affranchi du joug des inclinations comme causes déterminantes en matière de morale mais aussi d'agir par vertu et devoir, est une jouissance pour Kant. Il ne peut être appelé « bonheur » car il n'est pas fondé sur des inclinations ou des sentiments, mais il ne peut non plus être nommé béatitude, ce qui est un point essentiel de la position kantienne. En effet, Kant précise bien que le contentement suppose l'affranchissement des inclinations comme causes déterminantes envers la volonté, mais non comme causes affectantes. La jouissance du consentement ne peut donc être appelée béatitude car « elle n'implique pas une indépendance à l'égard des inclinations et des besoins, mais néanmoins ressemble à la béatitude, en tant que du moins la détermination de sa volonté peut rester indépendante de leur influence »[130]. Par la notion de contentement, Kant résout l'antinomie de la raison pratique qui menait à une opposition entre vertu et bonheur, et permet un équilibre entre agir par devoir et jouissance qui pousse à reconsidérer son prétendu dénigrement des biens inférieurs.

En ce qui concerne le dernier problème issu de Kant et qui est un des plus importants pour Taylor, à savoir le rapport à la communauté, l'introduction de ce chapitre a déjà apporté un élément de réponse sur ce sujet (cf. réponse à Jonas sur l'individualisme présumé de Kant). L'importante postérité que Kant a connue dans la pensée philosophique afin de produire des théories du vivre-ensemble, notamment chez John Rawls, plaide également pour

---

[127] Henry D'AVIAUX DE TERNAY, *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Paris, Cerf, 1992, p. 69.
[128] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 751 (AK V, 117).
[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*, p. 753 (AK V, 118).

une relativisation du caractère individualiste de la philosophie pratique kantienne. Il faut aussi bien percevoir que Kant a produit lui-même une importante philosophie politique qui s'efforce justement de penser le sujet autonome dans sa nécessaire autolimitation corrélative à sa vie en communauté. Dans cette philosophie politique, c'est sans conteste le concept de droit qui fournit la clé de lecture la plus appropriée à ce sujet[131]. Le concept de droit chez Kant suffit à voir comment la communauté fonctionne comme une limitation nécessaire et vient blesser l'autonomie du sujet kantien. Pour Kant, le droit est « l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté »[132]. Avec ce concept juridique, l'autonomie du sujet d'abord isolé et maintenant inséré dans une communauté voulant régler son vivre-ensemble s'avère plus humble que ce qu'une lecture simpliste de Kant pourrait laisser croire : « L'exigence contenue dans le concept du droit, à savoir de faire coexister l'arbitraire des uns et des autres, recèle un aspect négatif du fait que la liberté d'action de chacun doit être limitée »[133]. Le droit vient fonctionner comme une bordure nécessaire à la liberté et à l'autonomie du sujet moral. L'aspect communautaire de la morale kantienne devient donc plus patent dans sa *Doctrine du droit*, car avec le concept de droit, « Kant réalise non seulement la critique du positivisme juridique strict (…), mais encore celle d'une privatisation de la morale, selon laquelle seuls les sentiments personnels sont astreints à une rationalité sans restriction (morale) »[134]. La philosophie pratique de Kant, prise dans ses deux bastions éthique et politique, pose donc à la fois un sujet autonome, certes, mais blessé, et donne une large légitimité à l'importance communautaire du vécu subjectif tout en empêchant une privatisation de la morale, contrairement à une morale autonome entendu au sens autarcique.

La philosophie politique kantienne a également l'avantage de concevoir non seulement la communauté des sujets moraux, mais aussi les rapports entre états, ce qui permet de se prémunir contre tout communautarisme étriqué. La troisième section de la *Doctrine du droit*, qui étudie le droit cosmopolitique, énonce d'ailleurs le principe universel suivant : « Cette Idée de la raison qu'est une communauté générale, *pacifique* sinon encore amicale, de tous les

---

[131] Il aurait également été possible de s'arrêter sur la notion de « règne des fins » comme preuve de la présence d'un horizon moral global (concept si cher à Taylor) et d'une blessure supplémentaire (soumission au législateur) dans la philosophie kantienne. Cf. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 300 et ss. (AK IV, 433 et ss.).

[132] Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971, p. 104. Cette définition synthétique se trouve dans l'introduction écrite par Alexis Philonenko.

[133] Ottfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Fribourg, Castella, 1985, p. 186-187.

[134] *Ibid.*, p. 187.

peuples de la Terre qui peuvent nouer entre eux des rapports actifs, n'est pas quelque chose de philanthropique (éthique), mais c'est un principe *juridique* »[135]. L'établissement d'une communauté universelle de tous les peuples est une Idée, c'est-à-dire avant tout un principe régulateur pour Kant. Mais cette Idée mène à la construction d'un droit régulant les rapports entre les peuples que Kant appelle le droit cosmopolitique. Le rapport réciproque et pacifique entre les communautés n'est pas qu'un vœu pieux, il est réglable par un droit spécifique, ce qui signifie en même temps que ce rapport est possible.

Un autre point essentiel à souligner est que la *Doctrine du droit*, qui précède la *Doctrine de la vertu* dans l'élaboration d'une métaphysique des mœurs, n'est pas optionnelle ou secondaire dans la fondation de la morale autonome pour Kant. En effet, « le droit est la condition universelle de possibilité de la vie en société »[136], et « du point de vue moral, il est nécessaire »[137]. Ce droit limitatif n'est pas un accident à la théorie morale kantienne, il fait partie de sa substance même. On ne peut donc, sous peine de faire une lecture erronée de la philosophie pratique de Kant, lire l'autonomie du sujet en termes purement individuels ou, pire, autarciques. Dans un article consacré spécifiquement à la théorie de la liberté kantienne et repris par Charles Taylor dans un ouvrage collectif, cette nécessité du communautaire et du vivre-ensemble chez Kant est bien soulignée. Il y est clairement stipulé que « Kant intègre de manière essentielle le sujet libre dans la communauté des hommes »[138] et que, dans la philosophie pratique kantienne, « la liberté, dans le sens proprement humain, s'applique seulement à l'homme au sein d'une société »[139]. Bien entendu, il serait faux de pousser la pensée de Kant jusqu'à déclarer qu'en dernier ressort, ce serait la communauté qui fonderait l'obligation morale. Cependant, nous sommes autorisés à dire que l'autonomie du sujet kantien possède pour condition de possibilité la vie en communauté réglée par un droit.

L'importance que Kant donne à la réflexion sur la possibilité *a priori* du vivre-ensemble et sur sa nécessité oblige donc à percevoir une certaine importance du caractère communautaire chez Kant. Certes, le rôle de l'État et de la communauté n'est pas aussi décisif chez le philosophe prussien qu'il ne l'est chez Hegel que Taylor prolonge volontiers dans sa critique écrite dans *Sources of the self*. Hegel a raison de critiquer la philosophie

---

[135] Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 625-626 (AK VI, 352).

[136] Ottfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 186.

[137] *Ibid.*

[138] « Kant essentially integrates the free subject into the community of men ». John GRAY et Zbigniew PELCZYNSKI, *Kant's theory of freedom*, p. 326.

[139] « Freedom, in the properly human sense, applies only to man within society ». *Ibid.*, p. 329.

politique qui le précède, y compris Kant, sur de nombreux points et notamment sur l'hypothèse d'un état de nature justifiant la création de la communauté civile. Pour Hegel, « cette idée de l'état de nature est une des formes nébuleuses comme en produit la théorie, une fiction qu'elle a nécessairement sécrétée et à laquelle elle a conféré l'existence, sans la moindre preuve historique »[140]. Mais en ce qui concerne la place si importante qu'Hegel donne à l'État dans sa dialectique, il faut noter, sans faire de faux amalgames réducteurs, que l'histoire du XX^{e} siècle nous enseigne plutôt de promouvoir une plus grande autonomie individuelle insérée dans un état, plutôt que d'avancer la vision d'un État au rôle si décisif.

Rappelons également que Taylor, contre le naturalisme, réintroduit l'importance du récit comme porteur de sens et nécessaire à l'institution d'un horizon moral global. Cette catégorie de récit, fortement liée à celle de communauté, trouve sa place dans la philosophie kantienne, et notamment dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Ceci est donc développé au point 2.5 qui porte sur la question de l'espérance.

2.4.3. L'autonomie kantienne blessée : autonomie et théonomie

Le sujet connaissant kantien en général, l'autonomie du sujet en particulier, doivent certainement être entendus en termes de blessure. Que ce soit au niveau des limites de la connaissance (cf. le point *Que puis-je savoir ?*) ou de la liberté, l'humilité et la fracture sont omniprésentes sous la plume du philosophe prussien. Au niveau moral, qui est le domaine qui nous occupe, les exemples ne manquent pas. Citons ici quelques points majeurs qui vont en ce sens. D'abord, la fondation de la morale kantienne repose sur un premier constat de faiblesse de l'homme : les lois de la physique sont les lois « d'après lesquelles tout arrive »[141] alors que les lois de la moralité sont des lois « d'après lesquelles tout doit arriver, mais en tenant pourtant compte des conditions qui font que souvent ce qui doit arriver n'arrive point »[142]. Cette constatation pousse directement à une deuxième blessure. En effet, en Dieu seul la loi morale issue de la raison coïncide pleinement avec la volonté, et donc le sujet agissant librement doit cependant, pour être moral, être réglé par le devoir qui surgit comme une seconde blessure. Dans un autre registre, les nombreuses références à l'auto-limitation nécessaire de l'autonomie afin de vivre en communauté qui ont été étudiées dans ce point

[140] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 1965, p. 141.
[141] Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 244 (AK IV, 387).
[142] *Ibid.*

sont autant d'autres exemples montrant l'humilité de l'autonomie kantienne. Une blessure supplémentaire mérite cependant, dans le cadre de ce travail, une attention plus particulière, celle de la nécessité de postuler l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté pour le sujet moral qui se doit de réaliser sa vocation. La thèse qui y est ici défendue, et qui sera plus longuement reprise dans la lecture théologique en lien avec la pensée de Ricœur au chapitre suivant, est que l'autonomie kantienne est ouverte à la conception d'une théonomie, et cela sans opposer ces deux membres constitutifs de la morale de Kant[143].

Kant, en bon *Aufklärer*, poursuit sa morale dans ce qu'il nomme une « théologie éthique »[144]. La réalisation du souverain Bien pour Kant est l'objet nécessaire de la volonté de l'homme et comporte deux volets : la moralité et le bonheur. Cette réalisation suppose dans un premier temps la sainteté, c'est-à-dire l'entière conformité entre la volonté et la loi morale. Malgré qu'elle soit exigée au niveau pratique, cette sainteté est irréalisable pour un être raisonnable du monde sensible et suppose donc un progrès infini. Or, pour Kant, « ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité *indéfiniment* persistantes du même être raisonnable (ce que l'on nomme immortalité de l'âme) »[145]. Celle-ci est alors un postulat nécessaire de la raison pure pratique pour réaliser la vocation de moralité du sujet, première des deux composantes du souverain Bien. L'existence de Dieu est un second postulat nécessaire relatif au bonheur. Pour Kant, « le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable, pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté*, et il repose par conséquent sur l'accord de la nature avec le but tout entier poursuivi par cet être, de même qu'avec le principe déterminant essentiel de sa volonté »[146]. Or, vu que l'homme ne peut accueillir comme mobile des principes dépendant de la nature, et ce afin de garantir la moralité de l'action, et que n'étant pas auteur de la nature il ne peut adapter celle-ci a sa faculté de désirer, le bonheur semble impossible. Mais celui-ci est nécessaire à la réalisation du souverain Bien qui est un devoir. Il faut donc que le sujet postule l'existence d'une cause de la nature qui contient également en elle le principe de la connexion entre bonheur et moralité. Cette cause est Dieu car elle doit pouvoir garantir le

---

[143] Cf. Ottfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 290. Höffe montre bien qu'en plaçant la religion non pas à la base de la morale ou comme un à-côté, mais plutôt au niveau de la question postérieure du sens dernier de l'agir autonome comme le fait Kant, autonomie et théonomie sont conciliables.

[144] Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 1247 (AK V, 442).

[145] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 757 (AK V, 122).

[146] *Ibid.*, p. 760 (AK V, 124).

lien entre la loi morale et la nature, mais également avec l'intention morale du sujet particulier, ce qui suppose l'omniscience : « Autrement dit, cette cause est nécessairement intelligente, puisqu'il faut qu'elle tienne compte non seulement de la loi, mais de l'intention morale. Elle est donc Dieu »[147]. Ces deux postulats en présupposent un troisième plus fondamental qui est celui de la liberté, énoncé dès le début de la deuxième *Critique*. Cette Idée, bien qu'incompréhensible par la raison théorique, se manifeste par la loi morale pour Kant et nous en connaissons *a priori* la possibilité « parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons »[148]. S'il n'y avait pas liberté, le sujet ne pourrait jamais connaître la loi morale. Or, ce n'est pas le cas et donc il faut postuler *a priori* l'existence de la liberté au niveau pratique, ce qui était impensable au niveau de la raison spéculative.

Si ces postulats n'ont pas de place dans le registre de la raison pure théorique, le contraire allant à contre-sens de l'élan de la première *Critique* de Kant, ils ont tout de même une réalité au niveau de leur usage pratique. La liberté, dit Kant, leur confère « consistance et réalité objective »[149]. En ce sens, « il serait donc faux de comprendre les postulats comme des fictions utiles »[150]. Ils sont des nécessités bien réelles - au sens fort - pour le sujet moral qui est incapable de réaliser sa vocation sans eux, ce qui à nouveau accentue le caractère blessé de l'autonomie kantienne, cette fois-ci en lien avec une théonomie.

2.4.4. Conclusion récapitulative

En prenant pour base la critique taylorienne exposée au premier chapitre, ce point du travail a tenté de montrer en quoi l'éthique de Kant ne peut être aussi facilement considérée comme une des causes de la perte de sens pour le sujet « postmoderne », principalement constituées par la perte d'horizon moral global et de sens. Via l'étude de la position kantienne relative au bonheur, il a été constaté que Kant ne scinde pas radicalement l'hyperbien taylorien avec les biens inférieurs et qu'une pensée d'un lien cohérent entre le bien moral suprême kantien et les motifs d'action qui lui sont subordonnés n'est pas exclue. Ensuite, de manière plus importante, un parcours de la pensée juridique d'Emmanuel Kant a pu montrer qu'il n'était nullement question d'une autonomie autarcique chez le philosophe prussien et que les horizons moraux collectifs ainsi que la vision communautaire ne sont pas

[147] Ferdinand ALQUIÉ, *La morale de Kant*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1957, p. 133.
[148] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 610 (AK V, 4).
[149] *Ibid.*
[150] Ottfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 291.

absents de sa pensée. La critique du reproche d'individualisme à l'endroit de Kant a été prolongée en insistant sur la dimension blessée de l'autonomie kantienne, dimension qui colle parfaitement à la situation fracturée du sujet « postmoderne » telle que Taylor nous la décrit. L'incertitude quant à la réalisation de l'hyperbien, qui va être reprise au point suivant, est sans doute le parallèle le plus patent entre la philosophie pratique de Kant, vue selon le prisme de la blessure et de l'humilité, et la pensée du canadien. Dans cette dimension blessée, c'est surtout la partie théonome de la morale kantienne qui a permis de saisir toute cette angoisse du sujet kantien relative à la réalisation de sa vocation.

À titre conclusif, rappelons ici la clarification qu'Éric Weil opère à propos de la toute-puissance de la volonté chez Kant qui fût sujette à de mauvaises compréhensions :

> « La volonté est toute-puissante ; elle peut bien écouter la voix des désirs de l'être fini, elle n'est pas toute-puissante en ce sens qu'elle transformerait l'homme en un être indépendant de son existence mondaine ; elle l'est cependant en face de sa propre nature animale comme en face de toute force extérieure, dès que le principe et le fondement de sa liberté se trouvent contestés par monde (…) La volonté libre, pour reprendre une formule hégélienne, est la volonté qui veut la libre volonté »[151].

Dans la lignée de la dynamique du point qui vient d'être traité, il faut à présent se pencher sur une nouvelle blessure qui s'ajoute à l'autonomie kantienne et qui opère le passage entre la morale et la religion, à savoir le mal radical. Ce thème trouve son fondement dans la philosophie pratique et son traitement dans la théologie kantienne, c'est-à-dire en lien avec la question de l'espérance. C'est sur cette question qu'il faut à présent se pencher.

2.5. Que m'est-il permis d'espérer ?

2.5.1. Remarques introductives

Afin d'étudier cette question et de la mettre en lien avec l'analyse taylorienne de la « postmodernité », l'œuvre de Kant qui est ici usitée est *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). On pourrait objecter que sur ce point, et dans la logique du travail qui traite les deux questions précédentes par un examen, notamment, des deux premières *Critiques* de Kant, la *Critique de la faculté de juger* soit plus appropriée en tant qu'aboutissement classiquement reconnu de l'œuvre critique du philosophe prussien. Or, ce

[151] Éric Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1970, p. 153.

choix est justifiable pour plusieurs raisons[152]. Tout d'abord, chronologiquement *La religion* est le premier ouvrage publié par Kant après qu'il eut terminé sa dernière *Critique* en 1790. Deuxièmement, les trois *Critiques* s'achèvent sur un discours rationnel et pratique à propos de l'existence de Dieu, ce qui laisse penser que « toute l'œuvre critique de Kant s'achemine vers une religion dans les limites de la simple raison »[153]. Enfin, une lettre de Kant datée du 4 mai 1793 atteste clairement que *La religion* répond à la troisième des questions énoncées dans la *Critique de la raison pure* : « Mon plan, établi déjà depuis longtemps, m'obligeant à élaborer le champ de la philosophie pure, visait la résolution des trois problèmes suivants : 1° que puis-je savoir ? (Métaphysique) 2° que dois-je faire ? (Morale) 3° que m'est-il permis d'espérer ? (Religion) que devait suivre enfin le quatrième : qu'est-ce que l'homme ? (Anthropologie), sur lequel je fais un cours chaque année depuis plus de vingt ans. Avec l'ouvrage que je joins à ce pli – *La religion dans les limites de la simple raison* – j'ai essayé d'exécuter la troisième partie de mon plan »[154].

La thématique traitée ici est celle du progrès moral et du salut, en lien avec la théorie des hyperbiens de Charles Taylor (cf. chapitre I, 1.2.2., c, *ii.*) et l'importance de la dimension communautaire et narrative (cf. point *i*). Pour rappeler un point essentiel de la théorie taylorienne des hyperbiens qui sert de parallèle avec la doctrine kantienne de l'espérance, Taylor déclare que le sujet aujourd'hui est notamment déchiré par son incapacité à atteindre son hyperbien (par exemple, le salut espéré en Dieu) et à le garder comme critère majeur de ses décisions morales, sans que les biens inférieurs ne viennent s'y substituer comme motifs premier de leur agir. Taylor déplorait également une occultation, notamment chez Kant, du rôle joué par la communauté, ce qui est pourtant essentiel en « postmodernité » éclatée. L'exposition de la conception de Kant sur le thème du salut montre que la pensée du prussien recoupe pleinement ce constat taylorien « postmoderne » et garde donc toute son actualité.

2.5.2. Le sujet fracturé par le mal en quête de réconciliation

Le projet kantien dans *La religion* est de montrer qu'une religion acceptable pour les limites de la raison à son niveau pratique est possible. Celle-ci est alors la seule religion, religion purement morale enseignée par l'Idéal de l'humanité fait chair (le Christ). En son

---

[152] Cf. l'article, déjà cité dans l'introduction, de Jean GRONDIN, *L'actualité de* La religion dans les limites de la simple raison.

[153] *Ibid.*, p. 214.

[154] Emmanuel KANT, *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 189.

sein, les prescriptions de la loi morale, connaissables par la raison pratique, sont reconnues comme des commandements divins et leur observation permet d'espérer une rédemption, ainsi que le rapprochement asymptotique vers l'établissement sur terre d'un Royaume de Dieu en tant que communauté éthique, Église véritable et invisible.

Pour établir la possibilité d'une telle religion salvatrice, Kant tente d'abord de démontrer que l'homme peut prétendre à un salut, c'est-à-dire que le mal présent dans sa nature doit pouvoir être vaincu par le bon principe, personnifié par le Christ[155]. Son œuvre s'ouvre sur ces mots : « Que le monde soit mauvais, c'est une plainte aussi vieille que l'histoire »[156]. Il existe en l'homme un penchant naturel et inné au mal radical. Kant précise les termes d'une proposition à première vue peu kantienne : penchant naturel, dans le sens « qu'on entend ici par l'expression *nature de l'homme* uniquement le fondement subjectif de l'usage de la liberté en général (…) Ce fondement subjectif doit toujours être un acte de liberté »[157], sans quoi l'usage de la liberté de l'homme ne pourrait lui être imputé et être qualifié de moral ou non, ce que Kant refuse au nom du principe d'autonomie. Pour Kant, l'homme est mauvais par nature « signifie que cette assertion s'applique à lui quand on le considère dans son espèce ; cela ne veut pas dire qu'une telle qualité pourrait être déduite du concept de son espèce (celui de l'homme en général), car autrement elle serait nécessaire, mais qu'il ne peut être jugé d'une autre façon selon ce que l'on connaît de lui par l'expérience »[158]. Deuxièmement, ce penchant est inné non pas car nous l'avons hérité de lointain parents fautifs, mais parce que la faute « se laisse percevoir aussitôt que s'exprime l'usage de la liberté dans l'homme »[159]. Enfin, un mal radical, dans le sens que ce mal s'enracine en l'homme et vient pervertir toutes ses maximes d'actions. Kant passe plusieurs pages à donner des exemples historiques pour monter qu'un tel penchant naturel au mal doit être enraciné en l'homme[160]. Dans *La religion*, Kant fait donc un pas de plus par rapport à sa morale, car il y opère « une distinction *qualitative* entre le mal et les actions plus ordinairement immorales, situant la distinction principale en terme de *structure de la volonté*

[155] Notons que Kant n'utilise jamais le mot « Christ », mais parle plutôt d'une personnification du bon principe ou de l'Idéal de l'humanité descendu sur terre.
[156] Emmnauel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 29 (AK VI, 19).
[157] *Ibid.*, p. 31 (AK VI, 21).
[158] *Ibid.*, p. 45 (AK VI, 32).
[159] *Ibid.*, p. 52 (AK VI, 38).
[160] Cf. *Ibid.*, p. 46-49 (AK VI, 33-35).

même de l'agent »[161]. Le mal radical concerne le plus profond du sujet kantien, et non pas simplement ses actions, le laissant avec « une libertée blessée à la racine »[162].

La situation de ce penchant et son origine permettent à Kant de poser l'espérance d'un salut pour l'homme. D'abord, Kant ne situe pas ce principe du mal dans la sensibilité, car les inclinations qui la composent sont innées et nous ne pouvons en être les auteurs. Ensuite, il ne le place pas non plus dans la raison où se situe la loi morale car l'homme ne peut refuser cette loi, elle s'impose plutôt à lui comme motif d'action. Le péché, faute contre la loi morale considérée comme un commandement divin, n'est donc ni l'effet de facultés sur lesquelles l'homme n'a aucune prise, ni d'une différence de motif avec l'homme bon. C'est plutôt dans la subordination des motifs d'action, issus à la fois de la sensibilité et de la raison (loi morale) que se situe la différence, c'est-à-dire que l'homme bon placera les motifs issus de la sensibilité sous la loi morale et appliquera celle-ci de manière inconditionnelle, comme motif suffisant par lui-même. Cela, l'homme en est capable car la législation morale est issue de sa raison et il peut la connaître.

En ce qui concerne l'origine du mal, Kant déclare que du point de vue rationnel, le mal doit survenir de l'état d'innocence, car « aucune cause dans le monde ne peut faire qu'il (l'homme) cesse d'être un être agissant librement »[163], encore moins une cause antérieure héritée de premiers parents. Le mal relève de l'usage de notre liberté et donc de nos propres forces. L'Écriture (Gn 2-3) montre bien pour Kant comment le mal est issu de cette liberté de l'homme, et non d'une faculté innée. Mais il ne faut pas temporalisé cet usage. En effet, « sur le plan des phénomènes, et donc du temps, nos actes sont régis par le déterminisme. La liberté s'exerce en dehors du temps, en dehors du monde phénoménal. Par conséquent, le choix fondamental (…) est intemporel ; il s'effectue dans la sphère nouménale »[164]. Mais ce que montre également Gn 2-3 pour Kant, c'est surtout que le mal est advenu par séduction, ce qui signifie que l'homme n'est pas corrompu foncièrement, mais « encore capable d'amélioration par opposition à un *esprit* séducteur. (…) Ainsi en l'homme qui, en dépit de la perversion de son cœur, a toujours une bonne volonté, l'espérance d'un retour au bien, dont il

---

[161] « A fundamental *qualitative* distinction between evil and more ordinary immoral actions, locating the main distinction in terms of *the structure of the agent's will itself* ». Ernesto GARCIA, *A kantian theory of evil*, dans *The monist*, 85 (2002), p. 194.

[162] Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I : héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2002, p. 325.

[163] Emannuel KANT, *La religion*, p. 56 (AK VI, 41).

[164] Raymond VANCOURT, *Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel*, dans Paul GUILLUY (éd.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, Duculot, 1975, p. 116.

s'est écarté, demeure »[165]. La nature morale de l'homme est pervertie, « mais nature qui reste morale en ce sens que la lumière naturelle morale de la raison n'est pas obscurcie, que la loi, en toute sa pureté, avec toute sa sévérité, est présente à l'esprit de l'homme qui s'est perverti lui-même et qui donc se sait perverti et se juge »[166].

Devenir meilleur est un devoir pour Kant, et cela suppose donc que nous puissions le devenir et qu'un germe de bien ait subsisté en nous. Cependant, dans ce cheminement mélioriste perpétuel, comme l'homme ne saurait être assuré par lui-même de sa conversion vers le bon principe (seul le Législateur sonde les cœurs), le sujet ne peut qu'espérer pouvoir se diriger sur la bonne voie et arriver à son terme par ses propres forces. Malgré le défaitisme qui pourrait s'installer dans ce cadre, et notamment l'émergence d'une simple religion de culte appelant passivement à une aide surnaturelle, il ne faut pas seulement désirer être meilleur, sinon tous seraient bons. Afin d'obtenir la réconciliation, « c'est un principe fondamental que chaque homme doit agir, autant que ses forces lui permettent, pour devenir meilleur. Et c'est seulement s'il n'a pas enfoui ses talents innés (Lc 19,12-16) et s'il a fait usage de la disposition au bien pour devenir un homme meilleur qu'il peut espérer que ce qui ne dépend pas de son pouvoir sera complété par une assistance provenant d'en haut »[167]. Seule l'habituation à l'agir moral permettant d'acquérir la vertu peut mener à la rédemption, car le mal comme le bien sont affaires de liberté.

Le rôle du Christ dans cette amélioration perpétuelle du mal vers le meilleur, comme la désigne Kant, est essentiel. La fin de la création est l'humanité dans sa perfection morale complète, et cet Idéal, « cet homme, le seul agréable à Dieu "est en lui de toute éternité" (…) En ce sens il n'est pas une chose créée, mais son Fils unique »[168]. Cet Idéal se trouve néanmoins également dans notre raison législatrice, alors que nous n'en sommes pas les auteurs. Il a donc fallu pour cela que cet Idéal descende du ciel et s'abaisse jusqu'à prendre chair, et « pour réaliser le bien du monde, il prend sur lui la plus grande quantité de douleurs, alors qu'étant lui-même saint, il ne soit pas contraint à les souffrir »[169]. Le Christ se présente alors comme modèle imitable, car il est pleinement homme et engendré naturellement (ce qui n'exclut pas, pour Kant, une intervention surnaturelle dans le processus), et « dans *la croyance pratique en ce Fils de Dieu* (…) l'homme désormais peut

[165] Emannuel KANT, *La religion*, p. 60 (AK VI, 44).
[166] Éric WEIL, *Problèmes kantiens*, p. 159.
[167] Emannuel KANT, *La religion*, p. 69 (AK VI, 52).
[168] *Ibid.*, p. 75 (AK VI, 60).
[169] *Ibid.*, p. 76 (AK VI, 61).

espérer devenir agréable à Dieu »[170]. La doctrine de la satisfaction vicaire est bien présente chez Kant[171]. La foi sanctifiante, qui est la foi de la pure religion morale et pratiquée en Église, présuppose deux croyances : « La première foi ici est celle en une satisfaction (…), la seconde est celle de pouvoir devenir agréable à Dieu par une vie honnête désormais »[172]. Cependant, tout homme raisonnable qui se sait pécheur ne peut penser qu'il n'a qu'à croire dans cette substitution christique pour le rachat de ses péchés afin d'entrer dans le Royaume. La raison pratique oblige à mettre au premier plan ce qu'il faut faire pour se rendre digne d'obtenir la réconciliation, et non l'inverse. Ce combat personnel que chacun doit mener est également déjà gagné par le Christ dans le récit des tentations au désert donc Kant livre une exégèse « commandée par l'idée qu'il n'a rien d'épisodique, qu'il permet au contraire de déchiffrer tout le reste de son activité, y compris sa passion sur la croix »[173].

Le Christ semble donc, par son incarnation dans la chair, par son rôle de vicaire et l'exemple qu'il donne, permettre à l'homme d'atteindre son bien suprême (son « hyperbien » dirait Taylor) et de le vouloir pour lui-même sans aucun autre intérêt. Il y a cependant trois difficultés relevées par Kant qui rajoutent encore à l'humilité du sujet kantien à ce niveau[174]. La première est que la distance entre le mal radical et la félicité est telle qu'elle paraît infinie, le but ne semble jamais atteint et le cheminement interminable. Deuxièmement, comme l'homme ne peut se scruter lui-même, il ne peut être certain de la persistance de sa conversion et les actes moraux qui en découlent dans l'expérience ne permettent jamais d'inférer avec certitude de la bonté du cœur. Enfin, l'homme ne peut jamais être certain que ses bonnes actions post-conversion rachètent effectivement ses anciennes. Le châtiment divin doit, pour être conforme au concept d'une justice divine, s'opérer pendant le moment de conversion (pas après, car Dieu ne peut laisser un coupable impuni de ses actions passées, ni avant car il faut également prendre en compte l'intention morale générale du sujet devenue bonne, et pas seulement les actes).

Cette conversion est qualifiée de manière forte par Kant[175]. Dans ce changement, il s'agit de la mort d'un vieil homme pour un homme nouveau, d'un renouvellement du sujet

---

[170] *Ibid.*, p. 77 (AK VI, 62).

[171] Cf. surtout *Ibid.*, p. 93 (AK VI, 74) où ce rôle de remplaçant et de sauveur est le plus explicite chez Kant.

[172] *Ibid.*, p. 141 (AK VI, 116).

[173] Jean GREISCH, *Le buisson ardent. Tome I*, p. 334.

[174] Cf. Emmanuel KANT, *La religion*, p. 83-97 (AK VI, 66-78).

[175] Elle comporte cependant des difficultés malgré la notion de progrès qui lui est attachée et qui permet de penser la concupiscence confirmée par l'expérience. En effet, il semble intenable de placer

moral qui s'était déjà opéré dans la mort du Christ chargé des péchés du monde. Ce n'est pas à un simple changement d'attitude que correspond la conversion au sens kantien, mais bien, pour reprendre les termes de Taylor en rapport avec l'adoption d'un hyperbien, à une transvaluation des valeurs du sujet et du sujet lui-même.

2.5.3. Le sujet fracturé par le mal au sein d'une communauté

Loin de l'individualisme dont Taylor semble le créditer dans *Sources of the self*, Kant ne déclare pas que l'homme se prépare sa réconciliation seul, de manière autosuffisante. Pour Kant, « la domination du bon principe (…) n'est accessible, dans la mesure où nous pouvons en juger, que par l'établissement et le développement d'une société érigée selon les lois de la vertu et en vue de celles-ci ; c'est-à-dire d'une société comprenant en soi tout le genre humain et auquel la raison propose comme tâche et devoir à former dans toute son extension »[176]. Ce devoir incombe à l'humanité car elle se trouve dans un état de nature éthique qui est « un état d'agression réciproque *public* contre les principes de la vertu, et un état d'absence intérieure de moralité dont l'homme naturel doit s'efforcer de sortir au plus tôt »[177]. Cependant, alors que dans la communauté politique les lois sont contraignantes afin de sortir de l'état de nature, on ne pourrait forcer les hommes à sortir de l'état de nature éthique dans lequel ils se trouvent dans la cité politique car la communauté éthique, de par son concept, exige la liberté afin de garantir la moralité de sa constitution. De même, la communauté éthique doit être considérée comme Peuple de Dieu car son législateur ne peut être le peuple lui-même comme dans la cité politique, mais Dieu en tant que seul capable de scruter l'amélioration morale des membres de sa communauté. La cité politique ne s'enquiert quant à elle que de la légalité au for externe de l'agir[178] : « L'*Être commun* politique, à qualifier comme tel de *juridique*, doit pouvoir être aussi qualifié d'*éthique*. Cela ne peut tenir ni au

---

l'homme en auteur du mal et de sa conversion, et ensuite de poser qu'il puisse encore pécher (ce qui n'est pas le cas si Dieu est l'auteur de la conversion et l'homme seulement celui du mal). Cf. Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 93.

[176] Emmanuel KANT, *La religion*, p. 113 (AK VI, 94).

[177] *Ibid.*, p. 118 (AK VI, 97).

[178] Cette distinction pousse Kant à considérer le judaïsme plus comme un état politique empli de légalité que comme une croyance religieuse. Le Christ, qui exige davantage la pureté de l'intention que la façade d'actes légaux (Kant cite souvent Mt 5-7), vient quant à lui enseigner la religion pure morale.

peuple, ni au prince, qui légifèrent au niveau de la *liberté extérieure* »[179]. En tant que communauté éthique sous la législation de Dieu, le Peuple de Dieu porte le nom d'Église.

Un point non négligeable dans le dialogue avec Taylor qui est établi dans ce travail est l'importance que Kant donne au récit, à l'Écriture dans la fondation de cette communauté ecclésiale. Il faut distinguer chez Kant l'Église invisible, qui est l'Idée d'une communauté éthique universelle agissant en tout temps selon des lois morales sous la législation de Dieu, et l'Église visible qui est une communauté effective d'hommes s'accordant avec cet Idéal. La première, qui relève du domaine du possible et non de l'empirique, exige la pure foi religieuse morale. Cependant, dû à sa finitude, l'homme ne peut se contenter de cette foi pure pour sa vie en Église, il a besoin également de lois statutaires publiques, contingentes et historiques. Ces lois sont différentes de la loi morale de la religion pure (mais peuvent le plus souvent s'accorder avec elles) car elles ont un caractère révélé. En effet, la loi morale issue de la raison au sein de la religion pure est toujours, de par son concept, générale et nécessaire. Les lois statutaires, étant contingentes, particulières et historiques, ne relèvent pas de la foi rationnelle pure et ont donc un caractère révélé. Dans le cas contraire, elles seraient connaissables uniquement par la raison, elles concerneraient l'ensemble de l'humanité et ne relèveraient pas de la législation statutaire.

Cette croyance d'Église particulière, à distinguer de la pure foi religieuse, est nécessaire « en tant que véhicule et moyen de l'association publique des hommes pour l'exigence de réalisation de cette dernière foi »[180]. Pour Kant, cette croyance d'Église nécessaire à la condition finie de l'homme doit être fondée sur l'Écriture, qui est la seule à même d'assurer sa pérennité et de rassurer les membres de la communauté quant aux devoirs cultuels qu'ils pensent devoir observer. Kant argumente en déclarant qu'aucune foi basée sur un récit commun, une foi narrative dirons-nous, n'a été détruite même par les révolutions ou les invasions les plus virulentes, au contraire des croyances basées sur la tradition civile ou l'appareillage étatique. De surcroît, pour Kant « le livre saint de la religion chrétienne contient, à côté de ses statuts, la doctrine religieuse la plus pure »[181].

Cependant, comme pour la condition particulière de l'individu, la réconciliation entre l'Église statutaire et l'Église invisible reposant uniquement sur la foi pure religieuse semble se

---

[179] François MARTY, *Kant ou la dispute entre théologie philosophique et théologie biblique*, dans Philippe CAPELLE-DUMONT (éd.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne. Anthologie tome III*, Paris, Cerf, 2010, p. 349.

[180] Emmanuel KANT, *La religion*, p. 129 (AK VI, 106).

[181] Emilio BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, t. 1, p. 419.

situer pour Kant à une distance infinie : « On peut dire toutefois avec raison : "Que le règne de Dieu est venu à nous" (Lc 9,11) (…) Mais l'édification effective de cet État est encore éloignée de nous à l'infini »[182]. Les obstacles sont nombreux et souvent cités par Kant, mais le plus important consiste à nouveau dans le fait de laisser des biens inférieurs venir supplanter la poursuite du bien suprême, de l'hyperbien taylorien. Dans le cas de la communauté éthique, l'autonomisation des lois statutaires et leur promotion au statut de fin ultime occultant leur nécessaire perception en tant que moyen représente le plus grand danger. Kant accorde d'ailleurs une large place dans la quatrième et dernière partie de *La religion* à la dénonciation des travers de ce qu'il appelle le « faux culte ».

2.5.4. Conclusion et lien avec la pensée de Charles Taylor

La théorie de l'espérance kantienne n'est pas vraiment éloignée de la description du sujet « postmoderne » par Charles Taylor. Le sujet kantien est d'abord présenté comme blessé, fracturé par le mal, et donc incertain. La poursuite de son « hyperbien » taylorien, dans le cas de Kant l'observance de la loi morale en tant que foi pratique religieuse, et l'espérance de la réconciliation ne sont jamais assurées et rencontrent un obstacle majeur qui est le même dont parle Taylor : le conflit avec des biens inférieurs et la « supplantation » du bien suprême par ceux-ci. Le caractère perpétuel et infini dans la poursuite de ce bien suprême vient confirmer la fragilité du sujet kantien, correspondant à la difficulté du sujet postmoderne à aateindre son hyperbien et le malaise qui en résulte également. La conversion kantienne qui transforme l'intention morale et le sujet qui la porte (mort du vieil homme, naissance d'un homme nouveau) fait écho à l'adoption d'un hyperbien telle qu'elle est décrite par Taylor comme « transvaluation des valeurs », et non pas simplement comme un changement superficiel d'attitude : l'identité du sujet en est profondément modifiée.

L'importance du caractère communautaire dans *La religion* et la place donnée au récit fondateur va clairement dans le sens de Charles Taylor qui veut réintroduire ces composantes décisives dans la formation de l'identité du sujet actuellement, afin de pallier au malaise dû à l'éclatement des références résultant en partie de l'individualisme étriqué, dont Kant aurait été un des relayeurs majeurs selon lui. L'étude de *La religion* a montré le contraire. Kant rentre parfaitement dans le cadre « postmoderne » décrit par Taylor à ce niveau et même dans les solutions proposées par le philosophe canadien à certains malaises qui font partie de

[182] Emmanuel KANT, *La religion*, p. 149 (AK VI, 122).

cette période, à savoir dans ce cas précis l'importance du caractère communautaire et narratif du sujet afin de réintroduire des horizons moraux collectifs.

2.6. Conclusion de l'approche philosophique

Ce deuxième chapitre a tenté de montrer, sur base de l'analyse de l'identité du *moi* « postmoderne » par Charles Taylor, comment Kant pouvait être signifiant aujourd'hui sur certains points précis. Le but n'est évidemment pas une canonisation du philosophe de Königsberg, mais plutôt de montrer comment sa pensée peut être utilisée comme cadre de réflexion dans les domaines principaux du savoir. Avant d'aborder la lecture théologique sur base de cet acquis, il convient d'en rappeler les principales données.

Dans un premier temps, ce travail s'est attelé à relativiser une critique virulente à l'égard de l'utilité de Kant aujourd'hui, en montrant contre Hans Jonas que la pensée kantienne conçoit le lien moral qui nous lie aux générations futures, et qu'également sa morale dépasse le cadre restrictif d'une logique stérilisante.

Deuxièmement, à partir de la critique du naturalisme par Taylor, ce travail a décelé la manière dont Kant possède dans sa première *Critique* une conception équilibrée de la science et une vision de la raison marquée par la finitude. Par un détour via l'œuvre de Jean Ladrière et son concept de connaissance critique, il a été montré comment cette position est toujours fructifiante aujourd'hui. Ensuite, à partir du cas précis de l'*Intelligent Design* qui est une dérive fidéiste contemporaine, ce chapitre a permis de faire ressortir l'ébauche d'un concept de conviction critique et d'une juste séparation dialoguée entre le registre du savoir et de la signification. Le résultat fondamental était le début d'une anthropologie de la finitude, marquée par les limites de la connaissance rationnelle.

Ensuite, en étudiant la question *Que dois-je faire ?* à partir des critiques que Taylor professe à l'endroit de Kant sur le thème de l'autonomie, ce travail s'est attelé à démontrer que celles-ci manquent parfois de nuance. Le propos de ce point a mis en lumière à la fois l'importance du caractère communautaire chez Kant comme condition de possibilité de l'exercice de la liberté, ce qui va contre la critique de Taylor qui fait de Kant un des responsables de la perte des horizons moraux collectifs, mais également a pu montrer que les biens inférieurs chez Kant, notamment le bonheur, n'étaient pas dénigrés ni coupés totalement de l'hyperbien taylorien. Un deuxième point de cette étude morale a surtout tenu que le sujet autonome kantien devait être entendu en termes de blessure, avec comme cas

plus particulier la question du rapport à la théonomie. Ce rapport, nous l'avons vu, devait non pas être entendu en termes conflictuels mais avant tout comme une nécessité pour le sujet blessé qui n'est pas capable de réaliser sa vocation seul.

C'est à la suite de cette évocation de la théonomie que l'étude de la question *Que m'est-il permis d'espérer ?* a montré la double condition blessée du sujet religieux kantien en lien avec la condition de l'homme « postmoderne » décrite par Taylor. D'une part, en tant qu'individu l'homme est marqué par la blessure du mal radical, et si un salut est à espérer et demeure toujours possible, sa conversion au bon principe et l'assurance d'atteindre son hyperbien ne sont jamais acquises. Cependant, malgré cette difficulté l'homme demeure responsable et il lui est exigé de faire tout son possible s'il espère recevoir une aide surnaturelle, moment où le Christ, à titre d'exemple mais également de vicaire, joue un rôle décisif. D'autre part, le sujet kantien doit également s'insérer dans une communauté éthique, appelée Église, afin de sortir de l'état de nature éthique qui l'empêcherait d'accomplir sa vocation. L'incertitude et la fragilité marquent également le sujet au niveau de la communauté. En effet, l'idéal communautaire est celui d'une Église régie uniquement par la pure foi religieuse morale. Cependant, à cause de la finitude humaine, les membres de la communauté ont également besoin de lois statutaires, historiques et particulières, ce qui pousse Kant à distinguer une Église visible et une Église invisible. La réconciliation entre les deux se situe à une distance infinie. Au niveau de ce caractère statutaire de la communauté, il a été souligné aussi l'importance que Kant donne au récit au niveau fondamental.

L'ensemble de ce deuxième chapitre tend donc à pouvoir insérer Kant de manière signifiante dans la « postmodernité » car la condition du sujet qu'il dépeint dans ses œuvres n'est pas éloignée de celle que Taylor entend montrer, et certains points précis de la philosophie kantienne s'avèrent également des remèdes à certains malaises « postmodernes ». C'est globalement dans une anthropologie de la finitude et d'une autonomie blessée que Kant nous fait pénétrer. Il faut à présent donner certains exemples de lectures que des théologiens ont opérées à partir de cette anthropologie. Ces théologiens sont respectivement Paul Tillich pour le pôle épistémologique, Paul Ricœur pour la partie morale, et enfin Philip Rossi pour la théologie de la grâce.

Chapitre III : Kant, une lecture théologique

3.1. Introduction

Après avoir démontré comment Kant peut fonctionner comme repère profitable dans la lecture taylorienne de la « postmodernité », il faut à présent se tourner vers la pointe de ce travail, à savoir comment Kant peut être abordé en théologie. Avec Paul Tillich, théologien protestant, nous désirons dans un premier temps montrer comment un théologien peut lire l'œuvre critique de Kant au plus près pour en montrer les avantages et les insuffisances pour son propos. En ce qui concerne les questions de l'éthique et de l'espérance, c'est, via Paul Ricœur et Phillip Rossi, l'insertion de catégories kantiennes dans le champ théologique que ce point opère, et ce en lien avec des éléments essentiels de la « postmodernité » décrits par Taylor, à savoir la revendication de l'autonomie, la situation finie, fragile de l'individu et le caractère fragmenté du sens.

Afin de bien clarifier l'objectif de cette partie, nous rappelons ici un élément de l'introduction générale de ce travail : dans ce troisième chapitre, ce n'est pas une proposition complète et renouvelée d'une insertion du kantisme en théologie qui est argumentée, mais plutôt l'étude de l'usage de Kant et de la posture kantienne adoptée par des auteurs en théologie. Le but est avant tout d'ouvrir de nouvelles possibilités de lectures théologiques de Kant. L'objectif était qualifié, dans l'introduction, de modeste mais aussi de proportionnel à la taille exigée par le travail.

3.2. Que puis-je savoir ?

3.2.1. Introduction

La lecture théologique de Kant du point de vue de la connaissance a déjà montré en partie son actualité au point 2.3 du chapitre précédent. Ici, le travail tente plutôt de voir comment un théologien, à savoir Paul Tillich, peut lire Kant au plus près pour en déceler à la fois les nombreux avantages mais également les insuffisances pour son propos, dans un contexte également éclaté où les grandes références se sont envolées suite à la première guerre mondiale. Dans un tel contexte fragmenté, c'est le rapport à tout un certain idéalisme que Tillich doit repenser. Ses étudiants eux-mêmes sont en recherche de certitudes : « Selon toute

vraisemblance, certains d'entre vous seront aussi venus ici dans l'espoir de rétablir une certitude immédiate ébranlée en se basant sur une justification spéculative de l'idée de Dieu »[183]. C'est avec le cours de philosophie de la religion de Paul Tillich datant de 1920, récemment édité, que cette partie du travail opère cette lecture. Celle-ci comporte deux points : d'abord déceler l'ancrage kantien de Tillich et considérer l'apport que ce dernier tire de Kant, ensuite voir comment Tillich dépasse Kant tout en le reprenant pour élaborer sa propre méthode, à savoir la méthode critique-intuitive.

3.2.2. Tillich et Kant : ancrage et réticences

Dans son cours de 1920, le propos de Paul Tillich est de reprendre à nouveau frais les objectifs de la philosophie de la religion et d'établir une méthode pour les atteindre. Selon Tillich, l'objectif principal de la philosophie de la religion est de montrer en quoi la religion, qui est le lien nécessaire à l'inconditionné, est une fonction constitutive de la conscience sans laquelle son unité s'avérerait impossible. La méthode utilisée est dite « critique-intuitive ». Afin de démontrer sa thèse et d'élaborer sa méthode, la référence de Tillich à Emmanuel Kant est permanente.

Pour Tillich, Emmanuel Kant est le premier penseur en Occident à avoir ouvert la voie à une réelle philosophie de la religion. En effet, la philosophie de la religion est par essence critique pour Tillich, et cette dimension n'est apparue qu'avec Kant. Tillich est élogieux à son endroit, il le présente presque comme « le sauveur de la civilisation occidentale »[184] et déclare que « peut-être seule l'apparition de Socrate dans l'Athènes des sophistes eut-elle un impact comparable »[185]. De même, « pour Tillich, Kant représente bien davantage que la référence standard de l'époque. (…) Il le fait [appliquer Kant à la religion] en se basant directement sur la pensée de Kant (le "retour à Kant radical"), et tout

[183] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 338. La traduction citée et encore inédite est l'œuvre de Claude Perrottet, la pagination à laquelle nous faisons référence est celle du texte allemand (cf. note 12 et bibliographie).

[184] Claude PERROTTET, *Le point d'attache kantien dans la* Religionsphilosophie *de Tillich en 1920*, dans Marc DUMAS et Anne Marie REIJNEN (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth. Antagonismes et accords théologiques. Actes du XVIII^e colloque international Paul Tillich – Paris 2009*, Münster, Verlag, à paraître. Le texte cité est le texte lu lors de la conférence, p. 4.

[185] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 344.

particulièrement sur la première *Critique*, généralement considérée comme source d'agnosticisme »[186]. Avant cette période critique, la philosophie de la religion n'existe pas.

Tillich, dans un style très hégélien, dresse un tableau historique des phases qui précèdent la pensée kantienne pour montrer comment tout s'acheminait vers cette période critique. Il y a d'abord celle de l'immédiateté religieuse où l'esprit vit en plénitude mais ne peut se demander ce qu'il est ou pourquoi il l'est. Le point de vue religieux en tant que tel n'est pas questionné car « il n'a pas l'autre à partir duquel il puisse se faire face »[187]. Une fois que cette immédiateté est rompue, notamment par l'apparition de concepts qui objectivent la religion, naît alors la théologie sacerdotale qui arrange de manière systématique le contenu de la foi, mais encore à l'intérieur d'un solide point de vue religieux non questionné. La théologie philosophique fait alors son apparition comme un parallèle en sortant du point de vue religieux spécifique, mais sans encore questionner la conscience religieuse en général ; elle est donc un stade préliminaire à la philosophie de la religion. Il s'agit par exemple de la pensée panthéiste de Spinoza, ou du théisme de Leibniz et de Wolff. Cette philosophie de Dieu a pour répondant un autre stade préliminaire qui est la science empirique de la religion, qui s'intéresse de manière sceptique à la genèse psychologique et structurelle de la religion. Cependant, cette phase ne se penche que sur la genèse, et non sur la validité du contenu de la religion. Pour Tillich, « la philosophie de la religion a pour tâche de montrer quelle place occupe la religion dans la vie de l'esprit, quelle fonction elle doit remplir dans la construction de la conscience et dans quelle mesure la religion conditionne l'unité de cette conscience »[188].

C'est avec Kant que naît la philosophie de la religion proprement dite, car « Kant y élimine les illusions du passé (…) et nous libère du scepticisme. Il atteint ce double objectif en ramenant notre attention sur le point de départ de toute certitude réelle : l'esprit prenant conscience de sa propre démarche et la soumettant à une évaluation critique »[189]. La méthode critique, qui est axée sur la question de la validité, dépasse ses prédécesseurs. La compréhension de la théologie qu'elle dépeint, que Tillich avait relayée un an plus tôt, vient ajouter à ses avantages : « La théologie n'est pas science d'un objet particulier, situé parmi d'autres, que nous appelons Dieu ; la critique de la raison a mis fin à une telle science »[190].

---

[186] Claude PERROTTET, *Le point d'attache kantien dans la* Religionsphilosophie, p. 3.
[187] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 333.
[188] *Ibid.*, p. 344-345.
[189] Claude PERROTTET, *Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné*, dans *Laval théologique et philosophique*, 65 (2009), p. 221.
[190] Paul TILLICH, *La dimension religieuse de la culture*, Laval, Cerf-Fides, 1990, p. 32.

Cependant, de nombreux éléments de la philosophie kantienne dépassent le strict cadre critique pour Tillich, notamment la doctrine des postulats qui sont, malgré ce qu'en dit Kant, des jugements théoriques. Cela est principalement dû au fait que Kant avait découvert la bonne méthode pour se pencher sur la validité de la fonction religieuse, mais a préféré boucher les trous des limites de cette méthode par des éléments non-critiques, alors que leur complément était à trouver dans l'intuition, d'où la nécessité, nous y venons, d'élaborer une méthode critique-intuitive pour Tillich. D'une manière générale, les réticences de Tillich envers Kant sont assez classiques. Elles concernent les preuves morales de l'existence de Dieu, la doctrine de la chose en soi et notamment le problème de la causalité nouménale, le rationalisme trop marqué de *La religion dans les limites de la simple raison*, ainsi qu'une série d'éléments jugés tout bonnement comme non-critiques[191].

Cependant, comme le note Perrottet dans ses études récentes sur le cours du semestre d'été 1920, au cœur de ses reproches « Tillich y discerne précisément le contraire, car sous l'édifice encombrant et somme toute inutile de la chose en soi, il met en évidence la présence de l'inconditionné. Ce terme, dont Tillich se servira à son tour pour définir sa philosophie de la religion, est probablement (et curieusement) le terme technique le plus fréquent dans la première *Critique* »[192]. C'est là le point essentiel de l'ancrage kantien de Tillich dans son élaboration d'une philosophie de la religion. Le théologien protestant, qui est encore en 1920 dans ce qui est appelé traditionnellement sa période schellingienne, trouve chez Kant la mise en évidence de l'inconditionné, c'est-à-dire ce vers quoi est dirigée la religion au sens de Tillich, et ce qui constitue en même temps l'« objet » de la philosophie de la religion[193].

Qu'est-ce que l'inconditionné pour Kant ? Il déclare souvent dans sa première *Critique* ainsi que dans les *Prolégomènes* que, malgré les limites de notre connaissance par entendement, nous sommes toujours poussés à aller au-delà du phénomène. L'élément responsable de cet élan nécessaire est l'inconditionné, comme il le déclare dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est

---

[191] Cf. Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 381-383.

[192] Claude PERROTTET, *Tillich et le criticisme kantien*, p. 222.

[193] Dans une conférence de 1922 donnée à la Société kantienne de Berlin, où la compréhension de la philosophie de la religion chez Tillich s'affine davantage, Tillich déclare que l'inconditionné étant au fondement de tout, il dépasse le clivage sujet-objet, d'où l'usage des guillemets ici. Cependant, la philosophie de la religion se devant de parler de l'inconditionné, de l'objectiver, elle ne peut le faire que de manière paradoxale. Cf. le texte *Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion* dans Paul TILLICH, *La dimension religieuse de la culture*, p. 63-84.

l'*inconditionné*, que la raison demande dans les choses en soi nécessairement et à plein droit, pour tout conditionné, ce qui est demander l'achèvement de la série des conditions » [194] (B XX). Kant définit aussi cet inconditionné comme le fondement (*Grund*) mais également l'abîme (*Abgrund*) sur lequel repose toute chose, y compris la raison : « La nécessité inconditionnée dont nous avons si indispensablement besoin comme de l'ultime support de toutes choses est le véritable abîme de la raison humaine. (…) On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis d'éternité en éternité ; en dehors de moi, rien n'existe hormis ce qui est quelque chose par ma seule volonté ; *mais d'où suis-je donc ?* Ici tout s'écroule au-dessous de nous »[195] (A 613/B 641).

Tillich s'ancre donc dans la pensée de Kant dans le sens où il le perçoit comme le fondateur de la véritable philosophie de la religion, qui se doit d'être critique, et aussi car Kant est le premier à avoir perçu l'importance de l'inconditionné, qui est l'« objet » de la philosophie de la religion. Cependant, c'est aussi sur ce point que Tillich va dépasser la philosophie purement critique tout en la reprenant.

3.2.3. Le dépassement de Kant : la méthode critique-intuitive

Avant d'expliciter ce que Tillich propose après Kant, il importe de voir pour quelles raisons celui-là entend dépasser ce dernier. D'abord, « Tillich distinguera l'inconditionné de la forme (le caractère absolu des lois de la pensée) et celui de la substance (*Gehalt*) – la rencontre directe de notre esprit avec la réalité inexpliquée et inexplicable de l'être : le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien »[196]. Kant est, avec sa méthode critique, le héraut de l'inconditionné de la forme. Cependant, Tillich voit déjà dans la célèbre formule conclusive de la deuxième *Critique* – « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi »[197] – l'expression, inconsciente chez Kant, de l'inconditionné de la substance. En effet, avec cette formulation, Kant se situe à la limite du simple inconditionné formel. Il s'agit bien « de l'expression logique d'une religion qui fait l'expérience de l'inconditionné purement au niveau de

[194] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 742 (AK III, 13-14).
[195] *Ibid.*, p. 1225 (AK III, 409).
[196] Claude PERROTTET, *Tillich et le criticisme kantien*, p. 223.
[197] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 802-803 (AK V, 161).

l'inconditionné formel, dans toute sa pureté sublime »[198], mais également de l'étonnement sur le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, c'est-à-dire l'inconditionné de la substance en tant que fondement et abîme (*Grund* et *Abgrund*) de tout, termes déjà relevés chez Kant. Cependant, ce rapport religieux n'est encore qu'inconscient : « Le rapport religieux n'est donc pas présent ici en tant que religieux. (…) En s'attardant dans la nature inconditionnée formelle de la pensée on ne s'attarde donc pas consciemment dans la sphère religieuse, mais seulement de manière inconsciente »[199], car il n'y a pas encore de rapport à l'être comme tel.

S'installe alors une différence essentielle entre Kant et Tillich. Pour Kant, l'inconditionné est complètement inaccessible pour la raison, l'entendement et la sensibilité, il est tellement fondement et abîme que « l'inconditionné ne peut *être pensé sans contradiction* »[200], là où Tillich parlera plus tard de paradoxe objectif, ce qui est tout à fait différent. De même pour Tillich, s'il y a bien une bipolarisation logique constitutive dans l'inconditionné qui pousse Kant à parler en termes de contradiction, celle-ci est résolue au niveau de l'expérience, de l'intuition, ce que Kant, en relayeur de l'inconditionné de la forme, se refuse à réfléchir.

La conséquence est que dans son expérience de l'inconditionné, Kant ne va pas y déceler l'expérience religieuse en tant que telle. Étant donné que pour lui la pensée de l'inconditionné mène nécessairement à des contradictions vu sa position d'au-delà de la pensée par entendement, Kant va arriver à la conception de la chose en soi dans laquelle se situe l'inconditionné, chose en soi qui n'est pas un au-delà de la pensée, mais se situe à sa limite. Afin d'éviter les antinomies, Kant place l'inconditionné dans le domaine nouménal où les facultés rationnelles sont inopérantes. Cependant, le nouménal est bien un concept-limitatif qui n'est nullement contradictoire[201], et non un impensable. Il permet de concevoir les limites de la connaissance, mais aussi de lui donner une visée tout en suggérant un passage vers un au-delà de cette limite.

Même si Tillich voit dans le noumène kantien, malgré sa présence aux limites de la raison, la trace d'un irrationnel nécessaire à l'expérience de l'inconditionné, il note que ce concept de chose en soi n'est justement qu'un concept qui, par sa vocation objectivante, ne

---

[198] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 432.
[199] *Ibid.*, p. 406.
[200] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 742 (AK III, 14).
[201] Cf. *Ibid.*, p. 984 (AK III, 211).

peut rencontrer toute la profondeur de l'élément inconditionné[202]. La méthode critique est donc insuffisante pour élaborer une philosophie de la religion, car même si celle-ci se doit d'être critique, son objet est l'inconditionné en tant qu'inconditionné, et non pas l'inconditionné dans une forme conceptualisée dans laquelle à terme il ne se donne même plus. Pour Tillich, « le fait de l'inconditionné ne s'explique pas, il se vit »[203] de manière irrationnelle, ce qu'il appelle « le vécu de l'inconditionné (*Unbendingtheitserlebnis*) »[204], et c'est l'inconditionné lui-même qui trace la limite sur laquelle vient buter la pensée, et non un concept particulier, qui chez Kant est le noumène. Ainsi, selon Tillich, « le problème de la "chose en soi" nous indique les limites de la méthode purement critique. Seule la méthode intuitive est en mesure de le résoudre, car elle seule possède l'organe qui lui permet de se mettre à l'écoute de l'irrationnel. Dès que l'on tente de saisir l'irrationnel par l'entremise de concepts de réflexion, on le rationalise et il perd son essence propre, tout comme le moi lorsqu'on le considère du point de vue des lois psychologiques. Et pourtant, il n'est pas possible de penser autrement qu'au moyen de concepts de réflexion. Mais on peut avoir l'intuition de ce que ces concepts indiquent ; ainsi, ils ne sont pas vides comme le sont justement les concepts privés d'intuition »[205]. Ce retrait tillichien face à la conceptualisation au sens strict de l'inconditionné est également corrélatif de sa conception propre de cet inconditionné : il n'est pas Dieu dans le sens que la pensée pourrait arriver à saisir Dieu de manière rationnelle, notamment son existence – ce en quoi il est clairement kantien –, mais l'être même dont parle les mystiques extatiques médiévaux.

L'histoire de la philosophie après Kant, dans un deuxième temps, appuie la nécessité de l'établissement d'une méthode critique-intuitive pour Tillich. Dans la huitième heure du cours de 1920, Tillich déclare que les deux courants majeurs surmontés par Kant, à savoir le rationalisme spéculatif et l'empirisme, vont ressurgir sur base des cadres de pensée kantiens mais auront chacun encore leurs insuffisances. La méthode spéculative part de la déduction des catégories pour conclure que, le moi individuel faisant aussi partie du monde phénoménal et comme tel soumis, notamment, aux lois de la causalité, une autre conscience d'ordre supérieur se doit d'être porteuse du monde phénoménal. Fichte ouvre cette voie en pensant le

---

[202] À ce niveau Tillich est très sévère envers Kant : le fait de devoir surpasser la contradiction au niveau logique constitutive de tout discours sur l'inconditionné en amenant le concept de noumène est une insulte à sa propre méthode critique, cf. Paul TILLICH, *Berliner Vorlesungen I (1919-1920)*, p. 592.

[203] Claude PERROTTET, *Tillich et le criticisme kantien*, p. 227.

[204] Paul TILLICH, *Religionsphilosophie*, p. 402.

[205] *Ibid.*, p. 398-399.

moi absolu, qui, au fur et à mesure de l'évolution de l'idéalisme, « se mua en identité absolue, identité qui se transforma à son tour en esprit absolu grâce à la vie que lui insuffla la dialectique »[206]. Pour la religion, l'absolu est Dieu, mais il y a une double différence par rapport à cette affirmation dans l'époque précritique : premièrement, l'absolu n'est plus situé au-delà du monde, il est plutôt celui qui porte la conscience individuelle, ce qui est un point de vue religieux au sens tillichien, et deuxièmement le rapport entre conscience religieuse et Dieu s'inverse, car « on reconnaît que Dieu ne peut être saisi qu'à partir de la religion, et non le contraire »[207]. Cependant, l'identification progressive entre Dieu et l'absolu dans la méthode idéaliste va aboutir à une certaine objectivation de l'absolu, à un tel point que chez Schelling par exemple, « la notion de religion au sens fonctionnel disparaît et se voit remplacée par une mythologie transcendante à orientation réaliste »[208], ce qui fait basculer la philosophie de la religion vers une théologie spéculative. Ce n'est plus la conscience religieuse qui identifie Dieu avec l'absolu, ce qui est le sens fonctionnel de cette conscience, mais cette identification s'opère antérieurement. Il y a donc évacuation de cette fonction nécessaire à la conscience.

L'empirisme, quant à lui, ressurgit sur base du kantisme sous la forme d'un psychologisme transcendantal. Chez Schleiermacher, par exemple, le sentiment religieux prend la forme spécifique du sentiment de simple dépendance. Hélas, note Tillich, toutes les démarches empiriques ont en commun une même tare : si elles veulent justifier la notion de religion, elles doivent d'abord en présupposer une en l'empruntant à la méthode idéaliste, et dans le cas de Schleiermacher, à Schelling. On quitte alors peu à peu le cadre critique nécessaire à la philosophie de la religion, car « la relation avec un absolu objectivé transcende entièrement l'immédiateté de l'analyse critique »[209].

Husserl et Bergson, en réaction à ces deux courants, vont remettre en avant l'exigence de l'intuition mais ne tentent pas de l'articuler à la nécessaire dimension critique de la méthode. Le néokantisme, quant à lui, provoque en son sein la disparition totale de l'élément religieux comme fonction essentielle de la conscience humaine par l'établissement d'un panlogisme stérilisant qui évacue toute intuition. La phénoménologie de Rudolf Otto dans *Das Heilige*, quant à elle, rencontre l'implicite choc avec l'être décrit par Kant à la fin de sa deuxième *Critique*, ce qui laisse entrevoir déjà un lien entre méthode critique et intuition,

[206] *Ibid.*, p. 384.
[207] *Ibid.*, p. 385.
[208] *Ibid.*, p. 386.
[209] *Ibid.*, p. 387-388.

mais chez Otto cette intuition religieuse est encore comprise comme spécifiquement religieuse au sens traditionnel. Or, pour Tillich, « il n'y a rien qui ne soit porteur de qualités religieuses de par son lien à un contenu essentiel irrationnel. Rien n'est purement et simplement profane »[210]. La compréhension large que Tillich a de la religion comme lien à l'inconditionné fait percevoir l'insuffisance d'Otto malgré qu'une relation entre intuition et critique s'y dessine peu à peu. L'inconditionné étant fondement de tout, tout élément de la vie culturelle a un sens religieux et dit quelque chose de l'inconditionné.

Suite à la mise en valeur des insuffisances de Kant, bien que l'élément intuitif soit présent chez lui de manière implicite, et également celles de ses successeurs de l'idéalisme et du psychologisme, Tillich déclare que sa méthode réunit les trois éléments : « L'élément critique, l'élément idéaliste et l'élément psychologique transcendantal »[211]. L'élément critique, si on se réfère au schéma que Tillich trace au début de la neuvième heure de son cours, s'y situe au centre. Pour Tillich, sa méthode est critique car elle vise à « mettre en évidence une fonction nécessaire à la constitution de cette conscience et donc du monde phénoménal. (…) Il existe aussi une fonction constitutive du monde phénoménal sans laquelle une synthèse de la diversité dans l'unité de la conscience ne serait pas possible et sans laquelle l'unité de la réalité serait donc détruite »[212]. Dans ce volet de son projet, il est clair que Tillich est critique au sens kantien. Tillich a déjà fait remarquer qu'au bout de l'analyse critique, l'homme se tourne inexorablement vers l'inconditionné qui est le fondement du phénoménal que la conscience critique a scruté avec attention pour en dégager des certitudes. Les citations de Kant étaient explicites à cet endroit. La religion étant ce lien à l'inconditionné qui est porteur de toute chose, la fonction religieuse est celle qui sous-tend toutes les autres et celle sans laquelle l'esprit se perd dans l'abîme, tout comme les choses ont besoin de leur fondement inconditionné. Elle est donc nécessaire à la conscience. Tillich déclare que « la preuve de vérité de la religion se trouve dans la preuve de sa nécessité au niveau de la conscience, qui est sa validité au sens critique »[213], et non plus une preuve à partir du contenu explicite d'une religion spécifique, comme celles que Kant tend à contrer dans sa première *Critique*. Cette description de la validité de la religion au niveau de la conscience est l'élément critique de la méthode de Tillich.

---

[210] *Ibid.*, p. 407.
[211] *Ibid.*, p. 391.
[212] *Ibid.*, p. 391-392.
[213] *Ibid.*, p. 346.

L'élément intuitif ne lui est pas collé, mais en découle, ce qui justifie la place centrale de la critique kantienne dans le schéma tillichien. On a déjà étudié la raison pour laquelle le pôle critique devait être complété par un pôle intuitif, et cette raison était principalement que l'inconditionné est avant tout quelque chose de vécu qui nécessite une intuition irrationnelle. La philosophie kantienne permet de faire découler cet élément intuitif car c'est justement au terme de cette philosophie que Kant rencontre ce que Tillich appelle le mysticisme, ou l'irrationnel. Au terme de l'entreprise rationnelle, l'esprit aboutit à une proposition identitaire du type a=a selon Tillich. Cependant, « à peine ce stade est-il atteint que toute vie s'en trouve détruite. Car la vie repose sur la proposition a=b, c'est-à-dire la réunion de deux éléments hétérogènes. Le problème est alors de comprendre comment la proposition vivante a=b peut provenir de la proposition figée qu'est a=a. Et ce problème ne peut plus connaître de solution rationnelle. (…) Le rationnel réalise qu'en lui-même réside un élément irrationnel qui est précondition de sa propre actualité »[214]. C'est exactement l'expérience que Kant fait dans sa déclaration conclusive de la deuxième *Critique* ou dans les références à l'inconditionné dans sa première. Tillich note d'ailleurs que toute une mystique s'est développée à la suite de Kant du fait d'une certaine affinité entre le philosophe prussien et l'élan extatique du mystique[215]. La mise en évidence de l'inconditionné de la forme le pousse à la saisie implicite d'un mysticisme irrationnel qu'il se refuse à suivre, préférant la voie de la chose en soi, et par la même exigeant aussi son dépassement.

3.2.4. Conclusion

Pour conclure, reprenons brièvement l'essentiel de ce qui vient d'être décrit. Dans ce point, il a été étudié comment un théologien peut relire Kant afin de fonder à nouveau frais une philosophie de la religion dans un contexte fragilisé et où de nombreuses références ont été balayées. Kant est vu dans cette étude comme celui qui a permis la naissance de la philosophie de la religion proprement dite, celle-ci se devant d'être critique. L'ancrage kantien de Tillich dans l'élaboration de sa méthode propre, dite « critique-intuitive », s'est avéré fortement marqué. Outre les formules élogieuses accompagnées de réticences traditionnelles à l'endroit de Kant, Tillich discerne chez Kant la présence de l'« objet » même de la philosophie de la religion, à savoir l'inconditionné. Kant le dépeint comme l'élément qui nous

[214] *Ibid.*, p. 395.
[215] Cf. *Ibid.*, p. 397.

pousse à vouloir aller au-delà du phénomène et comme ce que la raison exige de manière légitime afin de clore la série des conditions. Il est également le fondement et l'abîme de tout.

Tillich distingue aussi l'inconditionné de la forme, présent chez Kant, et celui de la substance dont l'expérience n'est qu'implicite chez le philosophe prussien. La bipolarisation fondement-abîme mène, pour Kant, à des contradictions au niveau de la pensée, ce qui va le pousser à placer l'inconditionné dans un domaine inatteignable à la connaissance, celui du noumène. Pour Tillich, c'est la grande erreur du philosophe prussien, car cette contradiction logique propre à l'inconditionné se résorbe dans le vécu. L'inconditionné n'est pas avant tout un élément formel, mais il exige le vécu. Cette insuffisance ainsi que celle des successeurs de Kant exigent l'établissement d'une méthode qui soit à la fois critique afin de garantir la validité de la fonction religieuse, mais également intuitive car la critique formelle est insuffisante pour rendre compte de l'inconditionné. Cette nouvelle méthode critique-intuitive est d'abord critique car elle pose la nécessité de la fonction religieuse pour assurer l'unité de la conscience du sujet, montrant en même temps la nécessité de la religion sans passer par des démonstrations, par exemple, de l'existence de Dieu. L'élément intuitif découle ensuite de ce volet critique car au terme de l'investigation rationnelle le philosophe rencontre l'élément irrationnel, mystique, comme Kant l'a expérimenté.

Pour conclure, il faut bien répéter que la méthode proposée par Tillich n'est pas un kantisme auquel on aurait accolé une autre méthode de type intuitif, mais plutôt une méthode complètement ancrée dans le kantisme qui a continué ce que Kant n'a pas perçu. Pour Tillich, les deux éléments, critique et intuitif, sont présents chez Kant.

Après ce cours de 1920, le pôle formel et le pôle substantiel distingués par le théologien protestant prendront respectivement le nom d'élément autonome et d'élément théonome. Cette articulation des deux, avec comme troisième terme celui d'hétéronomie, travaillera une bonne partie de la pensée de Tillich. C'est notamment avec ces catégories qu'il pensera son éthique fondamentale. Paul Ricœur a également tenté d'articuler les notions d'autonomie kantienne et de théonomie au niveau éthique. C'est à ce point de la lecture théologique qu'il faut à présent passer.

3.3. Que dois-je faire ?

Afin de procéder à une lecture théologique de l'éthique kantienne, ce travail fait appel à l'œuvre de Paul Ricœur. Paul Ricœur est à la fois un grand connaisseur de Kant[216] mais aussi un hériter de la pensée du philosophe de Königsberg, ce que l'analyse de quelques textes dans ce point va rendre manifeste. Pour opérer ce lien à la pensée kantienne, nous procédons en deux sous-points essentiels : d'abord une étude du rapport autonomie et théonomie chez Ricœur, deuxièmement une lecture de la liberté au sein de la religion d'un point de vue kantien post-hégélien qu'adopte Ricœur, en lien avec le paradigme eschatologique du théologien Jürgen Moltmann. Cependant, avant de se pencher sur ces deux points spécifiques, il s'agit de voir brièvement comment Ricœur conçoit l'autonomie kantienne avant d'articuler cette notion avec celle de théonomie.

3.3.1. Conception ricœurienne de la morale kantienne

Selon Ricœur, l'autonomie kantienne est blessée par la finitude et le devoir, tout en étant marquée également par une certaine forme de passivité. En effet, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur déclare que le porche d'entrée de choix à la morale kantienne est le prisme de l'universalité. Toutefois, cette perspective est insuffisante car, chez Kant, « à l'idée de l'universalité est indissociablement liée celle de la *contrainte*, caractéristique de l'idée de *devoir* »[217]. Ce n'est, selon Ricœur, qu'à partir de cette marque de finitude que l'on peut remonter à la notion d'autonomie. En ce sens, Ricœur note que pour Kant « l'obéissance véritable, pourrait-on dire, c'est l'autonomie »[218]. Ce lien entre obéissance et autonomie est produit par une double passivité qui relève du désir et de la raison, et qui marque le sujet fini. D'abord, une passivité face aux inclinations qui constituent le pouvoir de désobéissance du sujet, mais qui est avant tout un affect pathologique : « Dans la volonté pathologiquement affectée d'un être raisonnable, il peut se rencontrer un conflit opposant les

[216] Il a écrit de nombreux textes sur Kant, dont l'article *Emmanuel Kant* dans l'*Encyclopédie du protestantisme* qui témoigne de cette connaissance profonde, cf. Paul RICŒUR, *Emmanuel Kant*, dans Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 816-820.
[217] Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 240.
[218] *Ibid.*, p. 245.

maximes aux lois pratiques qu'il a lui-même reconnues »[219]. Dans ce cadre, l'obéissance permet l'autonomie face aux inclinations du désir. La deuxième marque de passivité est celle qu'impose le respect. Celui-ci, note Ricœur en citant Kant, « est un mobile en ceci qu'il incline, sur le mode d'une affection passivement reçue, à "faire une maxime de la loi elle-même" »[220]. Avec ce sentiment, on assiste à « l'introduction d'un facteur de *passivité* au cœur même du principe de l'autonomie »[221]. Le respect possède une fonction purgative et même humiliante[222] à l'égard de l'estime de soi, car il la fait passer sous le régime de la loi contraignante. Cette double dimension passive et la dimension contraignante qui en résulte dans l'éthique kantienne poussent, selon Ricœur, « à mettre en doute l'autonomie de l'autonomie »[223]. Comme nous l'avions déjà signalé au chapitre précédent, c'est donc bien en termes de blessure que l'autonomie au sens kantien doit être comprise.

3.3.2. Autonomie kantienne et théonomie

Dans un article dense et complexe, intitulé *Théonomie et/ou Autonomie*[224], Paul Ricœur se penche sur l'articulation possible entre une théonomie, représentée substantiellement par la loi mosaïque et son noyau, à savoir les dix commandements, et l'autonomie qu'il reçoit « dans la formulation canonique que lui a donnée le kantisme »[225], qu'il considère comme une revendication majeure de la modernité. Cette articulation est double selon lui : d'une part une théonomie correctement conçue ne doit plus être perçue comme une forme d'hétéronomie vis-à-vis de la revendication autonome, et deuxièmement elle pousse l'autonomie non-autarcique à aller au bout d'elle-même.

Ricœur commence par analyser la notion de théonomie. Dans la Bible, note Ricœur, le don de la loi est foncièrement lié à un contexte de libération, celui de la sortie d'Égypte, et donc la dimension théonome a pour but d'appeler à la liberté. Ce don de la loi devient un événement fondateur du peuple libéré qui est alors replacé au sein du Pentateuque dans le contexte plus global des récits fondateurs précédents, notamment ceux de la création. Ces

---

[219] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 628 (AK V, 19).
[220] Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 249.
[221] *Ibid.*, p. 251.
[222] Cf. *Ibid.*, p. 250, où Ricœur emploie des mots forts comme « humilié » ou « terrassé ».
[223] *Ibid.*, p. 251.
[224] Paul RICŒUR, *Théonomie et/ou Autonomie*, dans Marco-M. OLIVETTI (éd.), *Filosofia della revelazione*, Padoue, CEDAM, 1994, p. 19-36.
[225] *Ibid.*, p. 19.

récits ont pour particularité de ne pouvoir être représentés au sens strict comme un passé dont on peut se souvenir. Leur témoignage, y compris celui du don de la loi, ne peut être soustrait à l'appropriation narrative pourtant nécessaire de leurs dépositaires. Lorsque ce bloc législatif est mis en lien narratif avec les écrits prophétiques qui lui succèdent, apparaît alors, au cœur de la dialectique « menace de destruction-promesse d'un salut », une plus forte intériorisation de la loi divine, à tel point que « celle-ci cesse de moins en moins d'apparaître comme imposée du dehors, mais comme gravée dans les cœurs »[226].

Quels sont les traits de ce *theo-nomos*, de cette loi de Dieu selon Ricœur ? Elle a d'abord un caractère relationnel, c'est-à-dire qu'elle permet la relation saine entre les hommes au niveau horizontal, mais également entre Dieu et l'homme au niveau vertical. Cette relation homme-Dieu mise en place au cœur de l'Alliance a un « caractère doublement "promissif" »[227], c'est-à-dire qu'elle comporte une promesse d'obéissance et une promesse de secours. Dans ce cadre, il y a responsabilisation de l'être humain au sein d'une relation pourtant sensée être inégale de par son concept : c'est à l'homme de choisir entre la vie et la mort. Ensuite, la loi de Dieu a un caractère hiérarchisé, ce qui en permet une compréhension équilibrée, avec à son sommet le fameux commandement de Dt 6,5 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit ». Ce deuxième trait de la loi est subordonné au troisième, à savoir que ce qui est demandé par la loi divine, c'est d'aimer. Il est permis de dire que l'amour oblige, pour Ricœur, dans le simple sens du commandement qu'un amant adresse à son aimée : « Toi aime-moi ! »[228]. Ce commandement s'insère au centre de l'histoire du salut : il se fonde sur le récit de création et le don de la loi, et a pour imminence future la rédemption messianique. On pourrait objecter qu'il est contre-intuitif de commander d'aimer, or il n'en est rien pour Ricœur. À la suite de Jonas, il pointe l'exemple du nouveau-né dont la fragilité impose qu'on l'aime et qu'on en prenne soin. La théonomie est donc une « obéissance aimante »[229] à un Dieu qui est lui-même amour (1 Jn 4,8).

Cette théonomie, cette obéissance aimante comme dimension supra-éthique peut s'accorder avec une autonomie qui abandonne alors son autosuffisance pour s'accomplir.

---

[226] *Ibid.*, p. 21.

[227] *Ibid.*, p. 22.

[228] Ricoeur a pour arrière-fond de pensée ici la distinction de Franz Rosenzweig (dans *L'étoile de la rédemption*) entre commandement (*Befehl*) et loi (*Gesetz*). Pour Rosenzweig, l'amour oblige en tant que commandement, au sens où l'amant commande à l'aimée d'être aimé par elle. Seul celui qui aime peut commander d'aimer.

[229] *Ibid.*, p. 25.

Ricœur discute longuement l'exemple de la justice qui relève d'une logique de l'équivalence : d'une apparence premièrement hétéronome voire même transgressive (Ricœur donne l'exemple d'Abraham qui passe outre l'interdit du meurtre), l'amour, qui relève de la logique du don, mène à plus de justice une fois que ces deux pôles s'articulent. L'amour théonome peut mener la justice autonome à son plus bel idéal, lui révéler sa profondeur. Ainsi, la philosophie contractualiste de Kant promeut, pour Ricœur, un certain sens de la justice, une coopération sociale qui oscille entre un niveau inférieur et un niveau supérieur. Le niveau inférieur est celui du « mutuel désintéressement »[230] de chacun envers l'autre, c'est-à-dire l'aspect compétitif entre les intérêts, le niveau supérieur est celui du « mutuel endettement »[231] de chacun envers l'autre que vise la justice comme un idéal. Le rôle de la théonomie serait alors, pour Ricœur, d'élever la justice à cet idéal tout en maintenant le rôle de l'élément autonome qui est de garder la tension entre les deux afin que, par exemple, les excès d'une certaine charité ne créent pas d'injustice.

Deuxièmement, l'obéissance aimante théonome permettrait à la morale autonome de réaliser de manière effective son exigence d'universalité en réduisant le fossé qui sépare l'universalisme idéaliste (Ricœur fait référence à Kant) et le contextualisme éclaté (citant alors Taylor). Le récit biblique offre de nombreux exemples de commandements donnés dans des contextes particuliers mais dont l'extension les dépasse pour pointer vers un universel. Le commandement d'aimer son prochain est, pour Ricœur, l'extension renouvelée de l'interdiction de tuer faite au peuple d'Israël dans son contexte propre, et ce commandement d'aimer fait éclater toute bordure culturelle. Or, c'est là l'objectif de la justice autonome telle que Kant la dépeint dans son *Projet de paix perpétuelle*, à savoir que « la paix est une requête du droit lui-même »[232]. Mais le droit international actuel est incapable de rencontrer cette exigence. La théonomie accomplirait l'exigence autonome.

La théonomie mène également à une forte reconnaissance de chacun comme personne, comme fin en soi, ce qui est également l'idéal de la justice autonome sans qu'elle n'arrive à l'atteindre. En effet, dans le droit rien ne contraint à différencier les personnes, seulement le fait, car le vis-à-vis juridique n'est pas un « toi », mais un « chacun » qui est plus proche du « on ». Les éthiques de la discussion, notamment celles d'Apel ou Habermas, exigent aussi pour l'argumentation de se dépouiller de nos convictions comme de vulgaires conventions. Le

[230] *Ibid.*, p. 28.
[231] *Ibid.*
[232] *Ibid.*, p. 30.

regard singularisant de l'amour, fameusement illustré par Lévinas, empêcherait les excès d'une justice indifférente, notamment la possibilité du clonage.

Si l'on met en dialogue de manière frontale et directe la notion d'autonomie kantienne avec la théonomie, il en ressort d'abord que toutes deux exigent la responsabilité. La théonomie demande la responsabilité envers l'autre, la doctrine kantienne est un appel à la responsabilité en général. De même, la responsabilité théonome à laquelle appelle l'obéissance aimante n'est pas incompatible avec le critère d'universalité de l'impératif kantien, et même elle « le requiert, si elle doit être raisonnable et non émotionnelle » [233]. Mais de manière encore plus fondamentale, l'autonomie kantienne n'est pas une autonomie autosuffisante pour Ricœur, elle est ouverte sur un autre. D'abord, la moralité kantienne est fondée sur un donné, le fait même de la raison. Mais surtout, même si l'homme est avant tout un sujet capable et responsable pour Kant, le mal, qui vient fracturer ce sujet dépeint dans *La religion dans les limites de la simple raison*, constitue une « incapacitation radicale »[234]. Kant, via sa conception du mal radical, ouvre « une voie de passage entre l'herméneutique du mal et celle de l'espérance »[235]. Ainsi la pensée kantienne permet de concevoir une dialectique entre l'autonomie et la théonomie. Si restreint soit l'espace qui lui est ouvert au niveau strict de la moralité, elle est nécessaire à la régénération de la capacité du sujet blessé.

Sur base de cette position ricœurienne et de la mise en valeur de cette autonomie kantienne blessée qui a jalonné le travail jusqu'ici, il est finalement permis de conclure que « la polémique théologique à l'égard de Kant a confondu l'autonomie, prônée par ce dernier, avec une autre ligne de pensée, qui se définit comme celle d'une autonomie autarcique, et qui remonte surtout à Fichte »[236]. Le débat du XX^{e} siècle entre « morale autonome » et « morale de la foi », qui structure encore la théologie morale aujourd'hui, est un témoin majeur de cette simplification illégitime au sein du courant de la morale spécifiquement chrétienne[237].

3.3.3. Liberté et espérance eschatologique

[233] *Ibid.*, p. 34.
[234] *Ibid.*, p. 35.
[235] Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 27.
[236] Alberto BONDOLFI, *Autonomie ou théonomie. Une alternative pour la morale chrétienne ?*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 70 (1982), p. 179.
[237] Sur cette question, cf. Éric GAZIAUX, *L'autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie* (BETL 138), Leuven, Leuven University press, 1998.

Dans *Le conflit des interprétations*, Paul Ricœur entame une réflexion sur l'approximation, le rapprochement possible entre le kérygme théologique sur la liberté, avec comme paradigme privilégié la pensée de Jürgen Moltmann, et le discours philosophique dans son moment plus particulièrement kantien, mais relu de manière post-hégélienne.

Le paradigme théologique prôné par Moltmann dans *La théologie de l'espérance* est centré sur la dimension eschatologique de la prédication du Christ et de l'Église primitive. À partir de la centralité de cette dimension identifiée dans l'Écriture, la théologie doit alors s'édifier sur base du discours eschatologique. La fondation d'une telle lecture vient, selon Ricœur, d'une opposition fondamentale entre la philosophie de la pleine manifestation présente d'obédience grecque et la théologie du nom divin dans le livre de l'Exode. En d'autres termes, Moltmann entend opposer « le "IL VIENT" de l'Écriture au "IL EST" du Poème de Parménide »[238], la promesse à l'épiphanie.

Or, remarque Ricœur, le cœur du kérygme chrétien, à savoir l'événement pascal de la résurrection, semble justement épuiser la promesse, « la résurrection, serait-on tenté de dire, est l'événement passé par excellence. On songe à l'interprétation hégélienne du tombeau vide, comme mémorial de la nostalgie »[239]. Cependant, pour Moltmann, la résurrection confirme la promesse en l'élargissant non plus aux seuls Juifs, mais à tous. Les christologies grecque et hégélienne ont masqué cet aspect en marquant trop fort la « manifestité »[240] présente du Logos par l'Incarnation. De même, l'herméneutique existentiale bultmanienne est touchée par l'exclusivité du choix individuel présent. Or, l'histoire de la résurrection ouvre sur une autre histoire dirigée vers le futur, vers l'espérance d'une nouvelle création.

À partir de ce kérygme, Ricœur affirme qu'« *une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance* »[241]. Afin de pouvoir s'intelliger, cette liberté ne peut en rester à un discours d'opposition avec le logos grec, elle doit pouvoir dire « *spero ut intelligam* »[242]. Le discours raisonnable qui, pour Ricœur, est le plus à même de rencontrer cette exigence d'intelligibilité est celui de Kant, notamment les parties dialectiques des deux premières *Critiques* et également sa philosophie de la religion.

---

[238] Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993, p. 398.
[239] *Ibid.*, p. 396.
[240] Ce néologisme à consonance hégélienne a été introduit en français dans Pierre-Jean LABARRIÈRE, *La manifestité de la religion chez Hegel*, dans Maxence CARON (éd.), *Hegel*, Paris, Cerf, 2007, p. 589-604.
[241] Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993, p. 397.
[242] *Ibid.*, p. 402.

Pour Ricœur, la fonction d'horizon pour la connaissance que possède la raison (*Denken*, pensée de l'inconditionné) dans sa distinction avec l'entendement (*Erkennen*, pensée par objets) a un premier avantage qui est de survivre à la critique hégélienne du kantisme, et un deuxième qui est de permettre une pensée raisonnable de la liberté selon l'espérance. Même si on accepte d'abandonner l'impératif de la moralité à Hegel sous l'accusation de formalisme, Kant surpasse le Hegel « qui accompagne la dialectique de l'esprit, mais (…) qui en résorbe toute la rationalité dans le sens déjà advenu »[243]. Pour Hegel, la philosophie, l'entendement arrivent toujours trop tard dans le sens qu'ils doivent attendre que la réalité ait terminé sa formation processuelle. Il n'en va pas de même pour la raison kantienne dans sa distinction avec l'entendement. Dans la dialectique de la *Critique de la raison pure*, Kant élabore le concept d'illusion transcendantale qui est très fécond pour la liberté selon l'espérance. Au terme de sa critique, Kant pose que la raison limite la prétention de l'entendement et de la sensibilité à étendre sa connaissance au domaine nouménal.

La dialectique de la deuxième *Critique* vient, quant à elle, donner une visée de totalité à la volonté. Le concept de souverain bien visé par la volonté tient lieu, pour Ricœur, du savoir absolu hégélien, il est « la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique »[244]. La différence essentielle est que « cette totalité n'est pas donnée, mais demandée »[245], et ce pour deux raisons : d'abord parce que la critique de l'illusion transcendantale s'applique bien évidemment à la raison pratique, et ensuite parce que le souverain bien exige de la volonté, dans sa vision totalisante, d'ajouter à la moralité ce qui en est exclu, à savoir le bonheur. Cette liaison nécessaire a dès lors un caractère transcendant et espéré, car il ne peut être en dernier ressort l'œuvre de notre volonté finie.

La philosophie de la religion kantienne, dans sa doctrine des postulats et également du mal radical, rencontre aussi la liberté selon l'espérance. Les postulats sont en effet des nécessités pour la volonté et manifestent une « ouverture qui est l'équivalent philosophique de l'espérance »[246]. Le postulat de la liberté que présupposent ceux de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu est le plus fondamental. Ricœur identifie deux traits à la liberté postulée. Elle est d'abord le postulat d'une liberté totalement bonne qui peut s'accorder avec la réalisation du souverain bien. Elle est ensuite une liberté postulée capable d'être membre d'un système de libertés, dont le « règne des fins » est l'évocation. Ce système de libertés

[243] *Ibid.*, p. 404.
[244] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 739 (AK V, 108).
[245] Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993, p. 407.
[246] *Ibid.*, p. 409.

dont la liberté postulée fait partie est « un ordre des choses supérieur et immuable »[247]. Les deux autres postulats viennent « expliciter le potentiel d'espérance du postulat de la liberté existentielle »[248]. Le postulat de l'immortalité le développe du point de vue temporel, car la liberté postulée exige une continuation de son progrès moral afin de s'insérer dans le règne des fins. Ce postulat « est l'équivalent philosophique de l'espérance de résurrection. Ce n'est pas par hasard si Kant donne le nom de l'attente – *Erwartung* – à cette croyance »[249]. Le postulat de l'existence de Dieu, conditionné par le fait premier que la liberté doit vouloir le souverain bien, est quant à lui le pendant philosophique de la catégorie du don, c'est-à-dire dans ce cas précis une connexion, qui n'est pas en notre pouvoir, en un seul être des deux éléments du souverain bien afin que ce dernier se réalise. Kant est bien chrétien car « la synthèse transcendante du souverain bien est au contraire [des Grecs] l'approximation philosophique la plus serrée du Royaume de Dieu selon les évangiles »[250].

La conception kantienne du mal radical vient ensuite se greffer sur cette espérance optimiste de la liberté. Elle la fait entrer, après la nuit du savoir propre à la première *Critique*, dans la nuit du pouvoir qui « est en même temps la raison de l'espérance »[251] car « la liberté *réelle* ne peut jaillir que comme espérance par-delà ce Vendredi Saint spéculatif et pratique »[252]. Pour Ricœur, nous sommes là au cœur du mystère chrétien, c'est-à-dire l'espérance de la résurrection. Le mal radical n'est pas simplement l'agir contre le devoir, mais « la fraude dans l'œuvre de totalisation »[253], tout comme l'illusion transcendantale au niveau cognitif et la recherche du bonheur hédonique au niveau moral. Le mal est davantage qu'une transgression, il énonce un paradoxe, à savoir que « nous faisons, chaque fois, le mal ; mais le mal est dès toujours là »[254]. Il touche à l'œuvre de synthèse en tant que telle. Ce n'est pas pour rien que Kant dénonce certaines totalisations illusoires au niveau collectif de l'Église, là où cette totalisation tend justement à se réaliser. Le mal est moins le fait d'une transgression que l'idolâtrie pour une totalisation falsifiée. En ce sens, « la régénération de la

[247] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 739 (AK V, 107).
[248] Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993, p. 410.
[249] *Ibid.*, p. 410-411.
[250] *Ibid.*, p. 412.
[251] *Ibid.*, p. 413.
[252] *Ibid.*
[253] *Ibid.*, p. 414.
[254] Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p. 24.

liberté est inséparable du mouvement par lequel les figures de l'espérance se libèrent des idoles de la place publique »[255].

3.3.4. Conclusion

Après avoir vu comment Ricœur pense la liberté kantienne en termes de blessure, notamment par la mise en valeur d'une double passivité et du caractère contraignant de la morale, ce point du travail a exposé comment l'autonomie kantienne peut être liée à une théonomie conçue comme obéissance aimante. À travers différents éléments relatifs à l'idée de justice, Ricœur avance que non seulement la théonomie ne vient pas s'opposer à l'autonomie, mais qu'elle la pousse même au bout de sa vocation. Le deuxième point important de cette étude à partir de Ricœur a mis en lumière l'approximation possible entre le paradigme eschatologique du théologien Moltmann et la pensée religieuse d'Emmanuel Kant relue de manière post-hégélienne. Dans ce cadre, c'est surtout la doctrine des postulats et la question du mal radical qui permettent à Ricœur de concevoir une liberté selon l'espérance à partir de Kant en lien avec le modèle théologique de Moltmann.

Cette question de l'espérance est en théologie indissociable de celle de la grâce. Le dernier point de ce chapitre se penche, à partir des recherches du théologien jésuite Philip Rossi, sur la manière dont la pensée d'Emmanuel Kant peut être relue dans une conception catholique de la grâce en « postmodernité », notamment via l'œuvre de Charles Taylor.

3.4. Que m'est-il permis d'espérer ?

3.4.1. Introduction

Certaines études récentes du théologien jésuite américain Philipp Rossi ont montré comment il est possible de penser une anthropologie catholique de la grâce en « postmodernité » à partir d'une lecture de la philosophie kantienne[256]. Ce point tente de rendre compte du contenu de ces différents travaux et est divisé en deux sous-points. Nous étudions d'abord la conception que Rossi a à l'égard de l'autonomie au sens kantien afin de

[255] Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 414.

[256] Les travaux auxquels nous nous référons sont tous écrits en anglais et n'ont pas été traduits. Bien que les normes rédactionnelles de la Faculté de théologie exigent dans ce cas de citer le texte en français mais aussi de reproduire en note le texte original, cette deuxième exigence ne peut être ici rencontrée sous peine d'alourdir fortement la mise en forme du travail.

clarifier sa position de base envers Kant. Ensuite, c'est l'anthropologie de la grâce en tant que telle qui sera traitée.

3.4.2. L'autonomie kantienne selon Rossi

Dans un bref article publié en 2001[257] et certaines parties d'un livre publié en 2005[258], Rossi entend clarifier la position kantienne afin de contribuer au débat toujours présent entre une lecture individualisante de l'autonomie et une conception plus sociale et relationnelle, qui ouvre évidemment davantage de perspectives théologiques. Les lectures individualisantes du type d'Iris Murdoch, à laquelle Taylor fait référence pour parler de l'autonomie kantienne dans *Sources of the self*, isole selon Rossi le texte des *Fondements de la métaphysique des mœurs* où la dimension sociale de l'autonomie n'est qu'implicite, alors que si ce texte est replacé dans l'entièreté de l'œuvre kantienne la problématique s'avère moins simpliste.

Les sources de la persistance d'une telle lecture faussée de l'autonomie se situent à l'extérieur et à l'intérieur de l'œuvre d'Emmanuel Kant selon Rossi. Au niveau externe, la source a son origine « dans les dynamiques culturelles de l'individualisme qui s'est érigé depuis plus de deux siècles »[259]. Au niveau interne, il est clair que pour Kant l'autonomie est la condition première de l'intégrité morale de l'action. Il présente une vision de la volonté qui peut être perçue comme peu affectable, notamment par les relations avec d'autres sujets raisonnables. Mais cette perception simplifiée repose avant tout sur une isolation de certains arguments des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, alors que ceux-ci constituent un niveau intermédiaire de la conception kantienne de la morale. D'autres textes, antérieurs ou postérieurs, sont plus explicites sur le caractère social du sujet kantien, caractère simplement touché, mais envisagé tout de même, dans les *Fondements* par la notion de « règne des fins ».

De manière quelque peu étonnante, c'est à la *Critique de la raison pure* que Rossi se réfère afin de remettre à jour cette dimension sociale occultée par l'autonomisation de l'argumentaire des *Fondements*. Deux passages-clés se situent dans la section appelée *La discipline de la raison pure relativement à son usage polémique*. Le premier est celui-ci :

---

[257] Phillip ROSSI, *Autonomy : toward the social self-governance of reason*; dans *American catholic philosophical quarterly*, 75 (2001), p. 171-177.
[258] Phillip ROSSI, *The social authority of reason. Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, New York, State University of New York press, 2005.
[259] *Ibid.*, p. 172.

> « La raison dans toutes ses entreprises doit se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et sans s'attirer des soupçons qui lui font tort. Il n'y a rien de si important, au point de vue de l'utilité, rien de si sacré qui puisse se soustraire à cet examen approfondi et rigoureux, qui ne s'arrête devant aucune considération de personne. C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacles ses réserves et même son *veto* »[260] (A 738-739/B 766-767).

Le deuxième passage, encore plus évocateur, est le suivant :

> « Sans elle [la critique] la raison demeure en quelque sorte à l'état de nature, et elle ne peut faire valoir ou garantir ses assertions et ses prétentions qu'au moyen de la *guerre*. La critique, au contraire, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de *procédure*. Ce qui met fin aux querelles dans le premier état, c'est une *victoire* dont se vantent les deux partis et qui n'est ordinairement suivie que d'une paix mal assurée établie par l'intervention de l'autorité publique, mais dans le second, c'est une *sentence* qui, atteignant à la source même des disputes, doit amener une paix éternelle »[261] (A 751-752/B 779-780).

Ces passages, selon Rossi, « indiquent que nous ne serions pas loin du compte en considérant que Kant comprend la critique comme le véritable processus par lequel la raison se saisit (librement) elle-même pour être exercée socialement – et, de manière conséquente, en comprenant l'autonomie comme l'exercice de la liberté par lequel la raison reconnaît et prend sur elle-même la tâche d'être administrée socialement »[262]. Avec ces éléments préalables à la doctrine morale de Kant, la lecture de cette dernière, notamment dans les *Fondements*, permet de trouver des passages-clés qui viennent alors confirmer cette dimension sociale de la raison. En affirmant la priorité morale de l'autonomie, Kant ne revient pas sur sa conviction que l'exercice de la raison a un caractère éminemment collectif. La notion de « communauté éthique » présente aux termes de l'œuvre kantienne, à savoir dans *La religion*, est également à comprendre en ce sens : « Dans ce contexte, la communauté éthique peut être perçue comme l'essai kantien d'articuler la forme par laquelle la raison gouvernera les relations

---

[260] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 1316-1317 (AK III, 484), cité par Phillip ROSSI, *Autonomy*, p. 175 et Phillip ROSSI, *The social authority of reason*, p. 46.
[261] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 1326 (AK III, 491-492), cité par Phillip ROSSI, *Autonomy*, p. 175-176 et Phillip ROSSI, *The social authority of reason*, p. 46.
[262] Phillip ROSSI, *Autonomy*, p. 176.

sociales et les processus par lesquels l'humanité atteint ce but »[263], but qui est la réalisation de l'unité sociale et morale, ce qui est un devoir non seulement pour chaque individu, mais aussi pour la race humaine dans sa globalité.

Cette position de Rossi vient confirmer le résultat de la discussion que le chapitre II a entretenue avec Taylor, à savoir que le caractère collectif de la morale kantienne n'est pas un accident à sa théorie. Dès l'étude même de l'usage théorique de la raison, celui-ci est perçu comme une tâche collective qui repose sur des nécessités d'ordre social.

3.4.3. Pour une vision catholique de la grâce en « postmodernité » à partir de Kant

Ce point est divisé en deux sous-points afin de bien structurer l'étude des textes de Rossi. Nous voyons d'abord comment lire Kant en théologie à partir notamment de la notion de grâce, et ensuite pourquoi Kant peut être utilisé en « postmodernité » pour poser les bases d'une théologie catholique de la grâce.

a. Lire Kant avec un horizon théologique

Il est possible de lire Kant à partir de différents points de départ théologiques. Selon Rossi, on peut d'abord déclarer qu'en affirmant la finitude de la raison, Kant marque une différence entre le sujet et la transcendance de Dieu qui est dans la lignée de la foi abrahamique. D'autres vont plutôt avoir une position « a-théologique », c'est-à-dire qu'à partir de la mise en évidence de l'impossibilité d'objectiver la transcendance, la relation au divin chez Kant relèverait plutôt d'un « cadre immanent » (*immanent frame*)[264] au sujet pour qui l'orientation à la transcendance demeure centrale. Un point de départ sur lequel tout le monde tombe globalement d'accord lorsqu'il s'agit de lire Kant, selon Rossi, est l'insistance sur la finitude du sujet humain et comment celle-ci détermine le rapport au divin en termes de différence radicale. L'horizon théologique premier chez Kant est donc avant tout constitué anthropologiquement, c'est « un horizon dans lequel la finitude de l'anthropologique implique

[263] Philipp ROSSI, *The social authority of reason*, p. 53.

[264] Rossi fait ici référence à la notion développée par Charles Taylor dans le chapitre 15 de Charles TAYLOR, *A secular age*, Cambridge, Belknap press of Harvard University press, 2007. Pour Taylor, l'*immanent frame* est la facette interne du désenchantement du monde.

le théologique »[265], il relève de « l'anthropologie théologique – la condition de l'homme vue au sein du contexte de la réalité du divin »[266].

À partir de cette position commune, les lunettes utilisées pour se pencher sur la doctrine religieuse kantienne déterminent différentes lectures possibles. Il en va ainsi, par exemple, en ce qui concerne la théologie de la grâce. Reprenant un travail antérieur de Jacqueline Mariña[267], Rossi note que lorsqu'on lit la théologie de la grâce kantienne avec les lunettes de la Réforme, c'est-à-dire avant tout en termes de justification et d'aide divine, cette théologie ne peut-être perçue que comme pélagienne. Une telle lecture est celle notamment, pour Mariña, de Karl Barth[268]. Rossi déclare « qu'au sein d'un tel horizon, chacun n'a que l'option de considérer comme pélagienne l'insistance kantienne sur la responsabilité de l'individu humain d'adopter l'impératif catégorique comme la maxime suprême de l'agir afin d'extraire soi-même le "mal radical" »[269]. Chez Kant, il est patent que la régénération morale de l'individu relève de l'agir du sujet en tant que tel. Si la grâce est conçue comme une aide divine qui nous rend plus juste, alors Kant est pélagien.

Cependant, le propos de Mariña repris par Rossi dévoile qu'au contraire Kant a une perception plus globale de la grâce. Chez Kant, note-t-elle à juste titre, la grâce est avant tout comprise de manière plus générale comme une faveur imméritée, ce qui est clairement la position kantienne dans *La religion*. Pour elle, « il y a un lien intrinsèque entre l'universalité de la loi morale, fondée dans la valeur absolue de toutes les créatures rationnelles, et le concept de grâce imméritée. Nous ne pouvons préserver un sens important au caractère immérité de la grâce que si nous pensons une volonté sainte comme gracieuse envers toutes les créatures rationnelles, et partant comme universelle dans sa latitude »[270]. De plus, la grâce doit recevoir une compréhension plus générale qu'une justification et que la réparation d'un mal radical, sinon c'est ce mal qui en définirait le champ d'action. Cette compréhension générale que possède Kant revient à dire que Dieu établit un lien avec nous « avant tout acte

---

[265] Phillip Rossi, *Reading Kant from a catholic horizon : ethics and the anthropology of grace*, dans *Theological studies*, 71 (2010), p. 83.

[266] Phillip Rossi, *Reading Kant through theological spectacles*, dans Chris Firestone & Stephen Palmquist (éd.), *Kant and the new philosophy of religion*, p. 110.

[267] Jacqueline Mariña, *Kant on grace : a reply to his critics*, dans *Religious studies*, 33 (1997), p. 379-400.

[268] Cf. *Ibid.*, p. 379.

[269] Phillip Rossi, *Reading Kant from a catholic horizon*, p. 84.

[270] Jacqueline Mariña, *Kant on grace*, p. 384.

de notre part »[271] en nous donnant une valeur morale inconditionnée qui nous permet d'agir moralement. La grâce joue donc chez Kant à un méta-niveau plus structurel que réparateur, et laisse l'autonomie et la consistance au sujet humain qui est cependant marqué par une passivité réceptrice de la grâce avant toute action et toute réparation. Sans la grâce, l'agir moral est impossible. De manière parallèle, on peut noter que Barth, malgré toutes ses réticences à l'endroit de Kant, lie cette question de la nécessité de la grâce pour l'agir moral avec celle du mal radical, et il note avec une formule heureuse : « Tels d'étranges hôtes d'un autre monde, surgissent à l'horizon d'une philosophie de la religion des concepts comme la réparation accomplie à notre place, la justification, le pardon, la nouvelle naissance, même la prédestination »[272]. Avec une telle compréhension structurelle et générale de la grâce, conclut Mariña, Kant est plus proche de Rome que de la Réforme[273].

Cette conclusion, note Rossi, est surprenante lorsqu'on sait quel accueil la néoscolastique a réservé à Kant à la fin du XIX^{e} et à la fin du XX^{e}, surtout chez l'éminent louvaniste Désiré Mercier. Mais un « Kant catholique » possède également différentes facettes suivant les lunettes avec lesquelles il est lu. La position de Rossi et Mariña se rapproche beaucoup plus, dans la tradition catholique, de l'œuvre du thomisme transcendantal d'un Joseph Maréchal et également de la « nouvelle théologie » de Karl Rahner, dont la notion d'« existential surnaturel » se rapproche de la compréhension très généralisante de la grâce chez Kant. Il y a donc différentes lectures théologiques possibles de Kant suivant les confessions, mais également au sein d'une même tradition[274]. Cependant, un certain ensemble de questions communes peut guider les lectures catholiques. Celle qui est traitée par Rossi porte sur « la capacité de la conscience humaine, à travers ses jugements sur la vérité morale et la responsabilité, de tracer un chemin relationnel vers la reconnaissance du divin »[275]. Du côté de Kant, cette question relève de la position que la morale mène nécessairement à la religion. Du côté catholique, c'est dans le lien général entre foi et raison, dans la capacité humaine à discerner la vérité et à rentrer par après en relation de grâce avec Dieu que cette question se pose. La tradition catholique néoscolastique, et ce jusqu'à il n'y a pas si longtemps avec l'encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II, a, selon Rossi, toujours perçu

[271] *Ibid.*, p. 383.
[272] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^{e} siècle*, p. 160-161.
[273] Cf. Jacqueline MARIÑA, *Kant on grace*, p. 400.
[274] Rossi fait part dans un de ses travaux que sa lecture personnelle a surtout été dépendante de l'esprit de l'institution universitaire dans laquelle il a travaillé depuis trente ans, cf. Phillip ROSSI, *Reading Kant through theological spectacles*, p. 108.
[275] Philipp ROSSI, *Reading Kant from a catholic horizon*, p. 90.

Kant, au niveau de cette question de la capacité de la conscience humaine de discerner la vérité et de tracer un lien avec Dieu, comme un ennemi caractérisé par un individualisme déraciné et un formalisme stérilisant : « À la place d'une compréhension de la raison pratique comprise comme une "participation" fermement enracinée "dans la sagesse du divin Créateur et du donneur de la Loi", Kant semble poser une compréhension de la rationalité comme formelle, abstraite de toute procédure et qui n'est pas affectée par les spécificités de notre condition humaine »[276]. Cette lecture catholique traditionnelle se trompe surtout en considérant les aspects anthropologiques, téléologiques et sociaux comme accidentels chez Kant, ce que Rossi dément (cf. point 3.4.2.).

La prise de conscience de cette insuffisance et l'émergence récente de pensées renouvelées sur Kant permettront sans doute un usage renouvelé du penseur prussien en théologie. La conception kantienne de la morale qui mène à la religion, par exemple, rencontre pleinement la prière du Vendredi Saint où l'Église prie pour ceux qui ne croient pas en Dieu afin qu'ils le trouvent en agissant moralement. Un autre exemple donné par Rossi : l'ouverture de la liberté à la divinité dans la deuxième *Critique* est une réponse au vœu de Jean-Paul II dans *Veritatis splendor* qui déclare que la liberté ne doit pas être fermée sur elle-même[277]. Enfin, la compréhension renouvelée de Kant en théologie pourrait mener à l'identification d'une lecture plus appropriée au niveau philosophique, et ce grâce à l'entreprise théologique elle-même.

b. Grâce et « postmodernité » avec Kant

C'est dans une récente contribution[278] que Rossi dresse une ébauche de lien entre une anthropologie kantienne et la possibilité d'une théologie de la grâce dans le contexte « postmoderne ». Afin d'établir son argumentaire, Rossi part également de l'œuvre de Charles Taylor : « Le but de cet article est de soutenir la thèse de Taylor selon laquelle nous avons besoin d'anthropologies de la liberté située, en faisant voir comment de telles anthropologies pourraient servir comme prolégomènes à des compréhensions théologiques de

[276] *Ibid.*, p. 92, citant *Veritatis splendor* n° 40.

[277] Une telle affirmation, que l'on peut retrouver notamment dans le numéro 58 de l'encyclique, était clairement dirigée à l'époque contre les tenants de la morale autonome, et montre encore une fois comment l'autonomie a été (ou est encore) mal comprise en contexte catholique.

[278] Phillip Rossi, *Finite freedom, fractured and fragile. Kant's anthropology as resource for a postmodern theology of grace*, dans Éric Gaziaux (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, Leuven University press, 2007, p. 47-60.

la grâce appropriées aux cultures de sens fragmentées, pour lesquelles le terme "postmodernité" est souvent utilisé comme signe indicateur »[279].

Selon Rossi, il est possible de discerner un important contenu théologique implicite (*subtext*) chez Taylor[280], notamment dans l'exigence de « nouveaux langages de résonance personnelle pour revivifier les biens humains essentiels »[281]. Ceux-ci, dont l'origine notionnelle remonte au courant romantique et expressiviste, peuvent être non seulement un moyen de faire ressurgir les biens écartés par la raison instrumentale et l'individualisme issu de la modernité, mais aussi une ressource pour la spiritualité en « postmodernité ». En effet, ils sont capables pour Rossi « de restaurer la crédibilité de la trajectoire augustinienne qui nous mène au plus haut le long du chemin le plus intérieur »[282].

C'est sur la base des travaux de Taylor, mais également d'autres auteurs, que Rossi développe les bases d'une anthropologie de la liberté située avec une source qu'il dit surprenante et qu'il décrit comme ceci : « Cette source est une anthropologie de l'agent moral humain libre et fini, qui est à la fois fixée et articulée à travers les écrits critiques d'Emmanuel Kant »[283]. La raison majeure qui pousse Rossi à utiliser Kant malgré les explications traditionnelles et formalisantes de sa théorie morale est la constellation variée des interprétations récentes de Kant durant les vingt dernières années qui a comme leitmotiv, malgré des résultats parfois très différents, de lire le projet critique de bout en bout avec des lunettes anthropologiques qui situent l'être humain par rapport à la nature, à la liberté, à Dieu. Rossi note que ces lectures sont apparues simultanément à la domination de termes typiquement « postmodernes » comme « contexte », « particularité », « altérité » ou encore « différence ». La ligne d'interprétation de la « postmodernité » qui a la préférence de Rossi est celle représentée par Taylor, Susan Neiman et George Steiner, qui présentent tous les trois le terrain du sens comme fracturé et le sujet comme fragile. Pour Rossi, « leur parcours semble orienté par des repères sur l'humain qui, particulièrement dans le cas crucial de la fragilité de la liberté humaine, reposent près de ceux qui ont été mis en jeu plus tôt par

---

[279] *Ibid.*, p. 48.

[280] Cf. Phillip ROSSI, *Divine transcendence and the « languages of personal resonance ». The work of Charles Taylor as a resource for spirituality in an era of post-modernity*, dans Peter DE MEY et Jacques HAERS (éd.), *Theology and conversation. Towards a relational theology* (BETL 172), Leuven, Peeters, 2004, p. 783.

[281] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 640.

[282] Phillip ROSSI, *Divine transcendence*, p. 793.

[283] Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 49.

Kant »[284]. Dans ce contexte fracturé, ces auteurs, tout comme Kant, sont bien conscients que les repères que sont Dieu ou l'humanité sont sévèrement remis en question.

Les termes « horizons fracturés » servent de titre pour le dix-huitième chapitre de *Sources of the self*[285] qui détaille les racines modernes du constat posé par Taylor, relayé déjà au chapitre I de ce travail, que la croyance religieuse n'est plus un cadre commun solide au niveau du sens. Pour Taylor, ce sont avant tout le progrès de la science et les changements institutionnels modernes qui ont mené à ce déclin. À partir de cette sécularisation débutante, deux constellations différentes de pensée vont générer des formes d'incroyance crédibles à côté du fondement théologique dont elles sont issues. Chacune est centrée sur un pouvoir humain particulier. La première aura son apogée dans le mouvement des Lumières, la deuxième dans le romantisme. Au cœur de ce conflit décrit par Taylor, note Rossi, vient se greffer le problème de « l'affirmation de soi »[286] qui prendra différentes formes à la suite du romantisme, que ce soit chez Kierkegaard, Dostoïevski ou Nietzsche, et qui porte globalement sur la problématique de l'affirmation (ou non) de la bonté du sujet et de la nature. Rossi détecte dans le développement taylorien de ce conflit un *subtext* théologique qui commence à cadrer une théologie « postmoderne » de la grâce, à savoir les problèmes liés à : « 1) *les possibilités de reconnaître et affirmer le bien, de nous-mêmes et de la nature*, et également 2) *nos capacités à réaliser le bien que l'on affirme* »[287]. Pour Taylor, l'affirmation de la bonté totale de la création relève de la grâce qui contient à la fois le « créer bon » de Dieu et la capacité à « voir le bien » de l'homme. Mais cette grâce créée nécessite encore l'Incarnation. Celle-ci recouvre la catégorie d'épiphanie que Taylor définit comme « une manifestation qui nous met en présence d'une réalité autrement inaccessible, et qui revêt la plus haute signification morale ou spirituelle ; manifestation qui, en outre, définit et parachève aussi quelque chose, au moment même où elle le révèle »[288]. Grâce à l'Incarnation, le « voir bien » du monde n'est plus seulement confiné dans la parole divine du texte de la Genèse. Dieu fait homme permet au sujet de participer à cette vision active de la création comme bonne[289].

Rossi considère que la mise en évidence de ce *subtext* présente « un défi à développer, comme un pas en avant, une anthropologie théologique de la liberté située, une interprétation

---

[284] *Ibid.*, p. 52.
[285] Cf. Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 389.
[286] *Ibid.*, p. 558.
[287] Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 53.
[288] Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 525.
[289] Cf. *Ibid.*, p. 559.

de la grâce appropriée aux réalités fragmentées de la postmodernité. Une telle interprétation produirait une explication de la forme graciée des capacités humaines à affirmer et aimer le bien, qui articulerait la manière dont elles participent aux pouvoirs salvifiques du Dieu créateur et du Dieu qui s'incarne, dans lesquels voir et aimer le bien amène le bien à être dans un monde fragmenté de part en part »[290]. Loin de vouloir relever entièrement ce défi, Rossi propose deux considérations. D'abord, une lecture de l'anthropologie kantienne comme anthropologie de la fragilité de la liberté humaine qui offre un cadre d'interprétation approprié à la « postmodernité », et des prolégomènes à une théologie de la grâce. Ensuite, il considère le thème de l'hospitalité envers la vulnérabilité de l'autre comme lieu de réalisation de cette anthropologie de la fragilité kantienne, mais aussi lieu où la liberté peut amener le bien à être, en lien avec l'hospitalité divine présente dans la création et l'Incarnation.

En s'appuyant sur des travaux de Susan Neiman[291], Rossi note que l'anthropologie kantienne de la fragilité humaine marque une rupture sur le terrain fracturé de la modernité mis en lumière par Charles Taylor. Pour Neiman, « Kant offre une métaphysique de permanente rupture. L'écart entre la nature et la liberté, entre l'être et le devoir, conditionne toute l'existence humaine… L'intégrité requiert d'affirmer cette dissonance et ce conflit au cœur de l'expérience. Cela signifie que nous ne sommes jamais, métaphysiquement, chez soi dans le monde »[292]. Cette rupture est le point sur lequel pivote toute l'entreprise kantienne. Elle traverse le moi et « trace une fissure *du* soi *à partir* de la nature et de Dieu »[293]. Cette fragilité du sujet peut globalement être synthétisée dans cette question posée par Neiman : « Nos capacités à trouver et créer un sens dans le monde sont-elles adéquates au sein d'un monde qui semble décidé à les contrecarrer ? »[294]. Pour Rossi et Neiman, le pouvoir de faire du bien dont parle Taylor et qui est dignement présent chez Kant est proportionnel chez le penseur de Königsberg à la reconnaissance que ce pouvoir est situé dans des sujets marqués par la fragilité et la rupture : « Le pouvoir qui amène le bien à être se rapporte complètement à et prend sa racine dans l'exercice fragmentaire, fragile et limité d'une raison pratique »[295]. L'écart entre les buts humains et une nature qui leur est indifférente présente un monde presqu'inacceptable dans lequel le sujet kantien doit pourtant exercer son pouvoir.

---

[290] Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 54-55.

[291] Surtout Susan NEIMAN, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton, Princeton University press, 2002.

[292] *Ibid.*, p. 80, cité par Philipp ROSSI, *Finite freedom*, p. 56.

[293] Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 56.

[294] Susan NEIMAN, *Evil in modern thought*, p. 318, cité par Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 56.

[295] Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 56.

La mise en valeur de cette rupture ouvre à une perspective qui est celle d'un complément de sens. Ainsi, pour Rossi, les lignes tracées par cette fragilité sont des repères définitifs pour penser la condition humaine comme adressée à la grâce de Dieu. Là où il y a brisure, le sens doit être incomplet. Cette anthropologie de la rupture chez Kant qui servirait de base à une théologie de la grâce n'est d'ailleurs pas tellement éloignée, pour Rossi, de la théorie des deux amours chez Augustin. Au niveau de la modernité, l'engagement pour la justice reçoit aussi des échos kantiens, Rossi le percevant comme une version sécularisée de l'amour-*agapê*.

Quelle serait alors la description de la grâce qui pourrait venir s'insinuer dans la rupture kantienne du sujet qui évolue sur le terrain fragmenté de la « postmodernité » ? Elle est celle de l'hospitalité mutuelle de chacun envers l'autre rendue possible par la préséance de l'hospitalité divine. La rupture kantienne du sujet ainsi que la situation fragmentée du sens en « postmodernité » nous laisse tous, pour Rossi et Neiman, dans la condition de « sans-abri »[296]. Cependant, et dans la lignée de Kant, ils affirment aussi que derrière cette affirmation repose l'espérance et non le désespoir. L'image de l'enfant, pour qui chaque réponse amène une nouvelle question, constitue le paradigme qui permet de penser que l'éclatement du sens et la rupture ne constituent pas la situation dernière pour l'homme. La réponse que Rossi relaie à cette situation étayée par l'anthropologie de Kant est celle de George Steiner. Steiner parle en ces termes de la situation de rupture et de fragmentation en « postmodernité » : « C'est cette rupture de l'alliance entre le mot et le monde [jeu de mot entre *word* et *world*] qui constitue l'une des quelques révolutions véritables de l'esprit dans l'histoire de l'Occident, et qui définit la modernité elle-même »[297]. Cette situation n'a été qu'aggravée, selon Steiner, par un certain refus systémique de l'altérité présent dans la modernité tardive. Ce qu'il faut donc prôner afin d'établir une réponse adéquate sur le terrain de sens fragmenté, c'est une hospitalité mutuelle de la liberté de l'autre, hospitalité qui est elle-même liée à une intuition fondamentale que l'accueil répond à une obligation transcendante. La situation de rupture du sujet rend nécessaire une certaine réceptivité fondamentale de chaque être fragilisé envers l'autre.

Cette réponse de Steiner, pour Rossi, est adéquate à la situation du sujet kantien en rupture dans le contexte « postmoderne ». De plus, elle correspond à « des considérations qui

---

[296] *Ibid.*, p. 57.

[297] George STEINER, *Real presences*, Chicago, University of Chicago press, 1989, p. 83, cité par Phillip ROSSI, *Finite freedom*, p. 58.

ont mené Kant à proposer un "droit cosmopolite à l'hospitalité" comme une articulation appropriée de la manière avec laquelle la liberté humaine respecte l'altérité de l'étranger qui vient nous visiter »[298]. La reconnaissance de cette vulnérabilité kantienne pourrait résulter en une simple politesse ou, pire, en une hostilité envers l'altérité. Cependant, une fois que l'hospitalité est entendue en lien avec une forme de grâce, elle doit nécessairement dépasser ces niveaux pour en arriver à une réceptivité gracieuse et graciée de l'autre en tant que tel. Une conception de l'hospitalité en lien avec la grâce est, selon Rossi, uniquement possible car à travers elle peut être discernée une « vision du bien informée par la grâce d'un Dieu incarné dont le séjour parmi nous a rendu possible pour un tel sol fracturé d'être transformé en terre d'accueil »[299]. Ainsi, le lieu théologique privilégié d'une réflexion sur la possibilité d'un « voir le bien » est, pour Rossi, « "l'envers" de l'incarnation divine dans la contingence fracturée qui constitue la dynamique de notre monde humain. Cet "envers" est l'absence d'accueil, l'incapacité d'hospitalité, rencontrées par Dieu incarné dans le monde »[300]. Cet « envers », exprimé de diverses manières dans les évangiles, reçoit comme réponse une inversion radicale, à savoir que par la grâce, Dieu fait du monde fracturé le lieu où l'homme, dans sa condition de rupture, peut expérimenter l'accueil divin et l'accueil de l'autre, car Dieu a fait de la fragilité sa demeure première en s'incarnant dans le monde. Dès lors, « la reconnaissance que la première hospitalité est celle de Dieu, comme condition de possibilité de notre capacité d'accueil mutuel pour l'autre sur le terrain fracturé dont nous avons hérité de la modernité, est alors reconnaissance que nous agissons au sein du champ de la grâce »[301].

3.4.4. Conclusion

Dans le dernier point de ce chapitre, il a été question d'une lecture théologique de Kant en lien avec la conception de la grâce. Dans un premier temps, une clarification de la notion d'autonomie kantienne par Rossi a permis de confirmer certains résultats déjà obtenus dans ce travail mais aussi d'anticiper la réponse à la lecture catholique traditionnelle de l'autonomie relayée notamment par l'encyclique *Veritatis splendor*.

La deuxième étape de ce point s'est d'abord penchée sur les modalités d'une lecture de Kant à travers un horizon théologique. Les résultats mis en lumière par Rossi furent

---

[298] Phillip Rossi, *Finite freedom*, p. 59.
[299] *Ibid.*, p. 59-60.
[300] *Ibid.*, p. 60.
[301] *Ibid.*

multiples. Tout d'abord, même si les différentes lectures théologiques de Kant ont un point commun qui est de reconnaître la finitude du sujet kantien par rapport à la transcendance de Dieu, Rossi fait remarquer qu'une fois quittée cette généralité, le spectre confessionnel déterminant la lecture poussait à des considérations différentes. Rossi prend l'exemple de la grâce et montre comment une compréhension réformée de celle-ci pousse à voir Kant comme pélagien, là où il est pourtant possible, dans une vision plus catholique, d'y percevoir le contraire. Mais même au sein d'une même confession, il est concevable pour Rossi d'opérer des lectures différentes. Ainsi en va-t-il du côté catholique de la conception néoscolastique du cardinal Mercier et de la position de la *nouvelle théologie* à la Rahner. Un nouveau type de lectures en catholicisme, dans lequel Rossi s'insère, tend à montrer davantage la légitimité d'une lecture de Kant avec un horizon théologique, notamment à partir de la position kantienne qui trace un lien fort entre la morale et la religion. Ce type de lectures, fait remarquer Rossi, pourrait même permettre de meilleures analyses strictement philosophiques du corpus kantien grâce au concours de l'entreprise théologique.

La suite de cette deuxième étape a laissé la place pour une réflexion sur la possibilité de développer une théologie de la grâce en « postmodernité » enracinée dans l'anthropologie de rupture développée par Kant. À partir de la mise en lumière d'un *subtext* théologique dans l'œuvre de Charles Taylor et du caractère fragmenté du sens en « postmodernité », Rossi propose d'utiliser comme anthropologie de base à une pensée de la grâce sur ce terrain « postmoderne » l'anthropologie de rupture développée par Kant. Il note d'ailleurs que les nouvelles lectures de Kant qui vont dans ce sens se sont développées en même temps que tout un vocabulaire spécifiquement « postmoderne ». Le *subtext* théologique de Taylor est qualifié par Rossi comme une invitation à développer une certaine perception de la grâce. En effet, ce *subtext* concerne avant tout la capacité de l'homme à affirmer la bonté de la création et à réaliser le bien ainsi affirmé. Ces deux temps nécessitent la grâce pour Taylor, et surtout celle de l'Incarnation par laquelle l'affirmation et la réalisation du bien dans la création ne sont plus l'apanage exclusif de la parole divine. Rossi note alors, à la suite de Neiman, que l'anthropologie de rupture foncière chez Kant, notamment entre être et devoir, entre liberté et nature, présente les mêmes repères que ceux mis en lumière par Taylor et d'autres auteurs spécialistes de la condition « postmoderne ». Cette rupture marquant le sujet kantien est avant tout caractérisée par la proportionnalité entre la reconnaissance de la capacité à réaliser le bien et de la fragilité du sujet. Cette brisure, cette incomplétude constituent le lieu privilégié où la grâce peut s'exprimer. La grâce, à la suite de Steiner que Rossi relaye, doit être conçue comme une hospitalité mutuelle de tous envers tout un chacun rendue possible

par la préséance de l'hospitalité divine. La négation d'un tel accueil de l'altérité à certains moments de la modernité tardive n'a fait que fragmenter davantage le terrain du sens. Dieu a lui-même pris chair dans ce monde, et il a répondu à l'inhospitalité humaine par la transformation du sol fracturé en terre d'accueil et la mise en œuvre de la possibilité de recevoir, à la fois l'autre mais aussi la grâce en tant que telle, par le fait qu'il a élu domicile dans la fragilité même. En ce sens, faire office d'hospitalité envers l'autre est déjà, nous dit Rossi, agir dans le champ de la grâce.

Cette conception de la grâce reprise par Rossi est adaptée à une anthropologie de la rupture de type kantien tout en épousant parfaitement le relief accidenté du terrain « postmoderne ». Il faut rappeler que, selon Rossi, l'anthropologie kantienne elle-même n'est évidemment pas étrangère à la situation du sujet « postmoderne », ce que le chapitre II a également démontré. Rossi déclare en effet que ces lectures récentes de Kant sont apparues en même temps que l'usage fréquent de termes typiquement « postmodernes », et que les repères tracés par Taylor, Neiman ou Steiner correspondent à ceux que Kant avaient posés deux siècles avant eux.

3.5. Conclusion de la lecture théologique

Pour conclure la lecture théologique, procédons à une reprise de ce qui vient d'être établi. Dans ce chapitre, il a été étudié comment Paul Tillich a relu Kant pour fonder son projet de philosophie de la religion dans un contexte fragilisé. La méthode de Tillich étant dite « critique-intuitive », le substrat kantien de celle-ci s'est avéré conséquent. « Fondateur de la philosophie de la religion », « sauveur de l'Occident », Tillich ne tarit pas d'éloges à propos de Kant. Malgré aussi quelques réticences, Tillich décèle l'« objet » même de la philosophie de la religion chez Kant, à savoir l'inconditionné. Cependant, Kant place l'inconditionné dans un domaine inatteignable à la connaissance, celui du noumène, à cause des contradictions logiques que sa structure exige. Pour Tillich, celles-ci sont solutionnées dans le vécu. Pour rendre compte de l'inconditionné, il faut donc que la méthode critique soit complétée par une méthode intuitive, bien que celle-ci soit présente implicitement chez Kant et qu'elle découle de la critique même comme il a été démontré.

Dans le pôle éthique de cette lecture théologique, il a été procédé à une analyse de certains textes de Paul Ricœur en trois étapes particulières. Tout d'abord, ce point a montré comment Ricœur conçoit l'autonomie kantienne de manière blessée par une certaine passivité

constitutive de la liberté et le caractère contraignant de la morale. À partir de cette conception, la suite de ce point a été consacrée au lien possible que Ricœur trace entre une telle autonomie blessée et une théonomie conçue comme obéissance aimante. Dans ce cadre, Ricœur montre que la théonomie ne vient pas s'opposer à l'autonomie, mais la pousse au bout de sa vocation. La troisième étape relayait le rapprochement opéré par Ricœur entre le paradigme eschatologique du théologien Moltmann et la pensée religieuse d'Emmanuel Kant, notamment via la doctrine des postulats et la question du mal radical. Ce rapprochement permet à Ricœur de concevoir ce qu'il appelle une « liberté selon l'espérance ».

C'est à la question de l'espérance, et surtout de la grâce que le troisième et dernier point de la lecture théologique a laissé une large place. À la suite des études récentes du théologien catholique Philip Rossi, nous avons opéré une nouvelle clarification de la notion d'autonomie kantienne à titre préparatoire. C'est ensuite le thème de la lecture de Kant à partir d'un horizon théologique qui a occupé le propos de ce travail. Rossi montre que les lunettes confessionnelles déterminent fortement cette lecture, notamment au niveau de la conception de la grâce, mais que même au sein d'une même confession, il est possible d'opérer des lectures différentes. Du côté catholique, les exemples de la néoscolastique et de la *nouvelle théologie* furent évoqués. Un élan nouveau en catholicisme, qui a la préférence de Rossi, montre cependant davantage la légitimité en tant que telle de l'usage de Kant en théologie, surtout à partir du lien entre éthique et religion. Le dernier temps de cet ultime point du chapitre s'est plutôt penché sur la possibilité de développer une théologie de la grâce en « postmodernité » fragmentée à partir de l'anthropologie kantienne de la rupture, et ce sur la base de la mise en lumière d'un *subtext* théologique dans l'œuvre de Charles Taylor Ce *subtext* traite de la capacité humaine à affirmer la bonté de la création et à la réaliser, capacité qui nécessite la grâce et surtout celle de l'Incarnation. À la suite de Neiman, Rossi caractérise alors l'anthropologie chez Kant en termes de rupture, notamment entre être et devoir, entre liberté et nature. Ces qualifications kantiennes recouvrent globalement celles utilisées par les théoriciens de la « postmodernité ». Cette incomplétude est précisément pour Rossi la faille par laquelle la grâce peut s'insinuer. La grâce, à la suite de Steiner que Rossi relaye, doit être avant tout conçue comme une hospitalité mutuelle de tous envers tout un chacun rendue possible par la préséance de l'hospitalité divine. Assurer une hospitalité envers l'autre à la suite du Christ relève donc déjà de l'agir dans le cadre de la grâce.

Ainsi, avec ce dernier point les élans de chaque chapitre de ce travail se rejoignent dans la pensée de Rossi. En effet, c'est sur base de l'œuvre de Charles Taylor (chapitre I) que

Rossi entend montrer quelle est la situation du sujet « postmoderne » et comment Kant s'insère dans ce contexte (chapitre II), tout en ouvrant la possibilité d'une lecture théologique à partir de son anthropologie (chapitre III).

Conclusion générale

C'est avec une conclusion à deux temps que ce travail arrive à son terme. Un premier volet procède à une reprise générale et succincte des différents résultats de l'ensemble du travail. Pour prendre connaissance d'une reprise plus argumentée des différentes parties, nous renvoyons le lecteur de ce travail aux conclusions particulières propres à chaque chapitre. Un deuxième temps propose plutôt une ouverture conclusive en lien avec un des trois points de l'introduction. Dans un de ces points, la question de la pertinence de l'usage de Kant en théologie a été posée, notamment en se penchant sur le lien que celle-ci entretient avec la philosophie de la religion. Dans cette conclusion, c'est le thème de la pertinence d'une théologie kantienne qui est évoqué à la lumière des résultats accumulés sur l'ensemble des trois chapitres. Ce dernier point ne jouit évidemment que du statut d'ouverture, et en tant que tel est voué davantage à proposer des pistes de réflexion que de vouloir clore un débat.

Brève reprise des résultats

Les objectifs de ce travail étaient avant tout de montrer comment Kant peut être lu avec fécondité dans le cadre de la « postmodernité » et en théologie contemporaine. Nous avons procédé en trois temps : d'abord, une clarification de l'identité du sujet « postmoderne » et du terrain sur lequel il évolue à partir de l'œuvre de Charles Taylor. Ensuite, à partir des points essentiels de cette clarification, ce travail a tenté de démontrer comment Kant peut s'insérer avec fruit sur ce terrain. Enfin, une fois établie la pertinence actuelle de la reprise kantienne, c'est à une lecture théologique, pointe de ce travail, que le troisième chapitre a procédé. Le dernier point de cette partie bouclait l'ensemble du travail en établissant la possibilité d'une théologie de la grâce en « postmodernité » à partir de l'œuvre de Taylor et sur la base de l'anthropologie de Kant.

L'idée du premier chapitre était de fonder solidement la caractérisation de la « postmodernité » afin de pouvoir appuyer la reprise de Kant à partir de cette fondation, ainsi que de montrer comment Kant a lui-même façonné l'identité du sujet actuel, et ce en conflit avec d'autres sources. Taylor conçoit dans ce cadre la « postmodernité » de manière généalogique : nous pensons encore dans les cadres de la modernité, notamment dans le conflit entre les Lumières et le romantisme, faute d'une révolution culturelle majeure.

Taylor perçoit l'homme comme un *self-interpreting animal*, c'est-à-dire un sujet qui se donne et reçoit des cadres de référence qui sont des orientations fondamentales, des évaluations fortes vers le bien. Cependant, la « postmodernité » se caractérise par une fragmentation de ces cadres et de ces évaluations, contrairement aux époques précédentes. Cet éclatement est dû à un individualisme qui pousse plutôt à adopter des cadres de manière provisoire et à les formuler différemment selon les sujets. Cette fragmentation des cadres de référence provoque corrélativement, dit Taylor, un éclatement du sens.

En ce qui concerne la situation du sujet « postmoderne » en tant que tel et du sens vers lequel il s'oriente sur ce terrain éclaté, nous avons constaté le rejet immédiat par Taylor du positivisme naturaliste hérité des *Aufklärer* radicaux au nom du principe *best account* (BA). Le lien au récit et à l'environnement du sujet étaient les arguments majeurs de Taylor à cet endroit. Après ce pôle négatif concernant l'explication de la situation du sujet « postmoderne », Taylor dépeint celle-ci comme déchirée. Le lien à la communauté nous montre en quoi le sujet moderne considéré comme autonome, ce qui est un héritage kantien, se définit dans une communauté et des réseaux d'interlocutions qui viennent briser le mythe d'une autonomie autoconstitutive. Cet aspect de l'étude taylorienne avait déjà fait transparaître sa critique de Kant. L'étude de la théorie des hyperbiens a ensuite dépeint les déchirures intérieures du sujet actuel. Celui-ci est à la fois victime d'un conflit entre son hyperbien et des biens inférieurs, mais aussi parfois fracturé par l'impossibilité d'atteindre cet hyperbien, avec comme résultat une véritable angoisse. L'homme de la « postmodernité » est donc selon Taylor un agent déchiré et en quête de sens évoluant sur un terrain éclaté.

Le premier chapitre s'est alors penché sur le rôle spécifique que Kant a joué dans la formation de l'identité du sujet « postmoderne ». Celui-ci est à la fois positif et négatif, et tourne autour d'une même notion : l'autonomie. En réaffirmant la moralité en termes de liberté, Kant contredit le courant radical de l'*Aufklärung* et, par la mise en valeur de l'intériorité du sujet moral comme critère premier, prépare le courant romantique qui a la préférence de Taylor. Mais Taylor reproche à Kant de séparer liberté et nature ainsi que l'hyperbien qu'est l'agir par devoir selon l'impératif catégorique avec les biens inférieurs. À la suite de Hegel, Taylor conteste aussi un caractère trop formel et trop individualisant de la pensée kantienne, responsable de la perte de cadres et d'horizons moraux collectifs.

C'est sur base de ce vaste tableau établi par Taylor que le deuxième chapitre a tenté de démontrer comment Kant peut s'y insérer de manière féconde sur certains points précis. Après que la critique de Jonas a été contredite afin de fonder la légitimité d'une reprise

contemporaine de Kant d'un point de vue global, le deuxième chapitre est passé à l'étude de la première question formulée dans le *Canon de la raison pure*. Via la mise en lumière du substrat kantien présent dans l'œuvre de Jean Ladrière, notamment dans les notions de cercle herméneutique des sciences empirico-formelles et de connaissance critique, il a été montré que la première *Critique* de Kant permet encore aujourd'hui, contre le naturalisme positiviste dénoncé par Taylor, de concevoir une vision équilibrée et juste de la science expérimentale. Cet apport s'étend aussi à la conviction religieuse, ce que nous avons pu constater par une critique de l'*Intelligent Design*. Ce premier point du deuxième chapitre laissait déjà transparaître une certaine anthropologie de la finitude chez Kant, relative ici à la connaissance.

Le deuxième point, qui traitait de la question éthique, avait principalement pour but de répondre aux critiques simplistes de Charles Taylor à l'endroit de Kant. Il a été établi que le caractère communautaire possède une importance capitale chez Kant comme condition de possibilité de l'exercice de la liberté autonome, et que Kant ne dénigre en rien les biens inférieurs comme le bonheur, malgré qu'il n'en fasse pas, il est vrai, le critère de la moralité en tant que telle. À ces blessures apportées à l'autonomie venait ensuite s'ajouter celle de la théonomie par l'étude de la nécessité pour la raison pratique de postuler la liberté, l'immortalité de l'âme mais aussi l'existence de Dieu. La théonomie apparaissait alors déjà non pas en rapport conflictuel avec l'autonomie, mais comme une nécessité bénéfique qui lui permet d'accomplir sa vocation.

L'étude de la question *Que m'est-il permis d'espérer ?* s'est penchée sur le texte de *La religion dans les limites de la simple raison* en lien avec la pensée de Taylor. Il y a été décelée une double condition blessée du sujet religieux kantien, à savoir celle du mal radical qui rend incertaine la réalisation de l'hyperbien taylorien au point de vue individuel, mais également au niveau communautaire. Le sujet est incapable d'être certain de sa conversion au bon principe et son « méliorisme » moral semble perpétuel. Cependant, étant donné que le mal radical n'a pas complètement corrompu l'homme, et également vu le rôle décisif joué par le Christ, un salut demeure possible pour le sujet religieux kantien. Il en va de même au niveau ecclésial. Bien que l'Église soit déchirée entre une conception statutaire nécessaire à la finitude humaine et l'Église invisible ne reposant que sur la pure foi religieuse, la réconciliation des deux est pensée au niveau du Royaume bien qu'elle se situe à une distance infinie.

Une fois établie la légitimité d'une reprise kantienne en « postmodernité » fracturée au sens de Taylor, ce travail a ensuite développé la pointe de son propos, à savoir la lecture théologique. L'objectif de ce chapitre était moins de proposer une réelle insertion renouvelée du kantisme en théologie que de montrer comment des auteurs peuvent reprendre Kant, et aussi adopter une posture kantienne, pour développer leur propos. Dans ce dernier chapitre, il a d'abord été question de la manière dont un théologien peut lire Kant au plus près afin de servir son projet. Ce théologien était Paul Tillich. La méthode que Tillich développe dans le cours que nous avons étudié étant dite « critique-intuitive », le substrat kantien de celle-ci s'est avéré conséquent. Au milieu des éloges et des réticences qu'il professe à l'endroit de Kant, Tillich décèle l'« objet » même de la philosophie de la religion chez le philosophe de Königsberg, à savoir l'inconditionné. Cependant, Kant place l'inconditionné au niveau du noumène à cause, nous l'avons vu, des contradictions logiques exigées par son aspect de fondement et d'abîme. Ces contradictions peuvent, pour Tillich, être dépassées dans le vécu. Ainsi, il faut donc que la méthode critique soit complétée par une méthode intuitive, bien que Tillich la décèle implicitement chez Kant et la fait découler de la critique même en tant que telle.

Dans la partie éthique de la lecture théologique, ce travail a d'abord relayé la conception ricœurienne de l'autonomie kantienne en termes de blessure et de passivité. Ensuite, nous avons vu que Ricœur tisse un lien entre cette autonomie blessée et une théonomie conçue comme obéissance aimante. Ce lien n'est nullement un lien d'opposition, mais plutôt d'accomplissement. Enfin, ce point éthique a repris le rapprochement que Ricœur opère entre la philosophie de la liberté kantienne et le paradigme eschatologique de Moltmann afin de concevoir une liberté selon l'espérance.

L'espérance et en particulier la grâce occupait le dernier point de la lecture théologique via l'étude des contributions récentes du théologien américain Phillip Rossi. Après une nouvelle clarification préparatoire de l'autonomie kantienne, nous avons dépeint les enjeux d'une lecture de Kant avec un horizon théologique. Cette lecture peut fortement varier, dit Rossi, selon la confession à laquelle l'interprète appartient ainsi qu'au sein d'une même confession, notamment sur le thème de la grâce. Une nouvelle école de lecture de Kant en catholicisme a cependant clairement la préférence de Rossi dans cette étude. La possibilité de développer une théologie de la grâce en « postmodernité » fragmentée à partir de l'anthropologie kantienne de la rupture fut la dernière étape de ce point. À partir de la mise en lumière d'un *subtext* théologique chez Charles Taylor, qui traite de la capacité humaine à

affirmer la bonté de la création et à la réaliser, Rossi reprend, à la suite de Neiman, l'anthropologie kantienne de la rupture pour y insérer une proposition de lecture de la grâce dans ce cadre. La grâce doit être avant tout conçue comme hospitalité mutuelle de chacun envers l'autre. Cette hospitalité humaine est rendue possible par la primauté et l'exemplarité de l'hospitalité divine. Cette primauté de l'hospitalité divine assumée dans l'Incarnation implique, pour Rossi, que l'accueil mutuel humain de chacun envers l'autre exigée par l'anthropologie de la rupture kantienne est déjà partie prenante de l'efficacité de la grâce de Dieu.

Voilà substantiellement la manière dont l'ensemble des résultats peuvent être compilés. Nous voudrions à présent opérer une ouverture sur une réflexion qui s'est érigée peu à peu au fur et à mesure de l'élaboration de ce travail et qui répond au point de l'introduction relatif à l'usage de Kant en théologie. La question qui est ouverte ici et pour laquelle sont proposées quelques pistes de réflexion très personnelles est la suivante : peut-on faire de la théologie kantienne ?

Ouverture : une théologie kantienne ?

Une des convictions de base de ce travail était que Kant peut être étudié avec fruit aujourd'hui de manière générale mais également en théologie. Cependant, il n'a jamais été précisé si, dans ce cadre théologique, c'est bien la théologie de Kant *stricto sensu* qui serait usitée ou bien la pensée de Kant dans un sens plus large afin de pouvoir y greffer une réflexion plus strictement théologique. Cette non-précision est simplement due au fait qu'au début de ce travail cette question n'avait pas encore de réponse. Il convient à présent d'en formuler une ébauche.

Si la question de la possibilité d'une théologie kantienne dans un cadre théologique catholique devait recevoir une réponse par oui ou par non, nous y répondrions sans conteste par la négative. Qu'il ne soit donc pas reproché à ce travail d'avoir voulu faire un éloge naïf et aveugle de la pensée du philosophe prussien, car il n'en est nullement question. D'un point de vue historique, il n'est déjà pas anodin qu'aucune école kantienne de théologie ne soit parvenue à subsister jusqu'à aujourd'hui. Que les limites des théologiens kantiens (notamment Ritschl) soient davantage dues à leur perspective kantienne ou à une certaine forme d'incompétence qui leur serait propre, cela reste évidemment à étudier. Mais il est clair que la base kantienne de leur pensée n'est pas étrangère à ces limitations.

Cependant, la preuve historique n'est même pas nécessaire pour pointer du doigt l'insuffisance d'une théologie kantienne, car les textes de Kant sont remplis d'éléments inacceptables pour le théologien catholique. Le thème où le bât blesse sans doute le plus, et qui est un point central de toute théologie, est sans nul doute la christologie. Le Christ, qui n'est même pas nommé comme tel par Kant, est une figure très ambiguë qui résume à elle seule la difficulté d'interpréter le texte de *La religion*. Il n'est « que » la personnification de l'Idéal moral qui se trouve déjà en l'homme, et Kant semble toujours hésitant à finalement le rendre nécessaire ou non à l'accomplissement de la vocation morale et religieuse du sujet. Bien que de nombreux passages, déjà mis en évidence dans ce travail lors de l'étude de *La religion*, semblent néanmoins le présenter comme une nécessité à la réalisation de cette vocation et que Kant nomme, même si ce n'est qu'une fois, le Christ comme le sauveur, la position du Christ chez Kant n'est clairement pas celle que la théologie catholique lui accorde.

L'historicité même de Jésus est pratiquement escamotée dans l'argumentaire de Kant, ce qui rend évidemment ardue la tâche de rendre compte totalement de l'importance de l'Incarnation. Le Jésus historique n'a de valeur que dans un second temps. En effet, chez Kant, « le fils de Dieu lui-même doit être mesuré au modèle »[302]. Ce modèle est l'Idéal moral que nous trouvons en nous, et c'est seulement par après qu'il est possible de déceler la réalisation de cet Idéal dans l'histoire. Les événements comme la Résurrection et l'Ascension sont à considérer comme des Idées de la raison[303]. La divinité du Christ, quant à elle, n'est pas affirmée explicitement, bien qu'on puisse la déduire de manière prudente entre les lignes chez Kant. La condition divine ne changerait d'ailleurs rien à l'enseignement et à l'exemple que le Christ donne en tant qu'Idéal moral personnifié[304].

Bref, le Christ kantien est bien éloigné de celui qui est affirmé dans la déclaration de Chalcédoine ou que tout chrétien confesse lors de la synaxe dominicale. Cette insuffisance de la christologie kantienne est due également à sa difficulté et à son ambiguïté que nous avons déjà soulignées. Cette ambiguïté est sans doute, même si nous ne pouvons pas développer cela ici, le résultat de deux axes qui se croisent dans la pensée religieuse de Kant, à savoir

---

[302] Paul MOREAU, *Le Christ, instituteur de l'humanité chez Kant*, dans Pierre GIRE (éd.), *Philosophies en quête du Christ* (Jésus et Jésus-Christ 52), Paris, Desclée, 1991, p. 308.

[303] Cf. Xavier TILLIETTE, *La christologie idéaliste* (Jésus et Jésus-Christ 28), Paris, Desclée, 1986, p. 43.

[304] Cf. Roger PAYOT, *Le Christ à l'époque des Lumières*, dans Pierre GIRE (éd.), *Philosophies en quête du Christ*, p. 179.

une perspective optimiste complètement héritée de l'*Aufklärung*, et une plus pessimiste avec en son centre la question du mal radical. L'une des deux perspectives a sans nul doute plus besoin d'un sauveur expiatoire que l'autre, mais étant donné que dans le texte de *La religion* ces deux axes sont sans cesse entrelacés, il est difficile de percevoir où Kant place le curseur. Peu de philosophes et de théologiens ont osé ou osent encore s'y « casser les dents » sans répéter avec aucune réelle nouveauté des études antérieures et assez classiques, ce qui joue sans nul doute en la défaveur de Kant.

Est-ce que ce travail, ou au moins son dernier chapitre, doit être totalement rejeté, étant donné qu'une théologie kantienne au sens strict semble vouée à l'échec ? Nullement. Un résultat assez global que ce présent travail a pu apporter, c'est qu'il est possible d'adopter une certaine posture, un style kantien en théologie qui peut être bénéfique à l'exercice de celle-ci en tant que discipline scientifique. Cette posture kantienne dont nous parlons, même si elle n'est pas un kantisme complet, comporte néanmoins de nombreux éléments essentiels à la philosophie kantienne. Nous y incluons la méthode critique, l'anthropologie de la finitude de manière générale, c'est-à-dire à la fois au niveau épistémologique, au niveau éthique et au niveau de la philosophie de l'espérance. Y sont inclus aussi la conception de l'autonomie, le cosmopolitisme de Kant, bref tous les thèmes que nous avons abordés au cours de ce travail et qui montrent qu'un style kantien est possible et même bénéfique à l'usage de la théologie. Cette question de l'adoption d'une posture kantienne en théologie n'est qu'une proposition lancée à la suite des acquis de ce travail, et est donc moins une affirmation péremptoire que l'invitation à exploiter un sujet de recherche futur.

S'agit-il encore alors dans ce cas d'Emmanuel Kant ou bien plutôt d'un ersatz qui n'aurait plus grand-chose à voir avec les convictions profondes du philosophe de Königsberg ? Le deuxième membre de l'alternative serait en tout cas sévère envers la formulation d'une posture kantienne comme elle est envisagée ici. L'enjeu d'identifier un style kantien serait moins d'épurer Kant d'éléments gênants, comme sa christologie, et donc à terme de faire du nom « Kant » une coquille vide, que de permettre à la majeure partie de sa pensée de pouvoir s'exprimer malgré la reconnaissance d'insuffisances théologiques qui ne seraient pas voilées. Parler de « style kantien » ou de « posture kantienne » en théologie permettrait à la fois d'identifier clairement qu'une théologie kantienne en tant que telle est vouée à l'échec, ce qui mériterait déjà une étude en soi, mais aussi que la pensée du philosophe prussien n'est pas sans fécondité aujourd'hui, que ce soit en général ou en particulier dans la théologie. Ce travail, il nous semble, a déjà apporté des éléments de réponses à cette problématique.

À titre d'épilogue, que soit cité ici un des passages où Emmanuel Kant caractérise de manière élogieuse la preuve physico-théologique dans la *Critique de la raison pure*. Bien qu'étant conscient que cette preuve n'augmente en rien sa connaissance théorique, cette citation montre encore comment l'accusation d'agnosticisme envers Kant ne tient pas, et surtout de manière exemplaire comment la question de Dieu est traitée avec respect au cœur même de son épuration de la métaphysique :

> « Cet argument mérite d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison humaine commune. Il vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il en tire sa propre existence et qu'il y puise toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des desseins là où notre observation ne les aurait pas découverts par elle-même, et il étend notre connaissance de la nature grâce au fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est en dehors de la nature. Mais ces connaissances réagissent à leur tour sur leur cause, c'est-à-dire sur l'idée qui les inspire, et elles renforcent notre croyance en un suprême auteur du monde jusqu'à en faire une irrésistible conviction » (A 623-624/B 651-652)[305].

[305] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 1232-1233 (AK III, 415).

Bibliographie

Œuvres de Kant

Dans ce travail, l'édition de référence pour les citations d'Emmanuel Kant est celle de la Pléiade, à savoir KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, 3 t., Paris, Gallimard, 1980-1986, avec indiquée entre parenthèses la référence à l'édition en langue allemande des œuvres de Kant par l'Académie des sciences de Berlin (AK). Certains textes sont cependant parfois absents de l'édition de la Pléiade (certaines correspondances ou des introductions spécifiques à des traductions chez d'autres éditeurs) :

KANT Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971.

Littérature secondaire

ALQUIÉ Ferdinand, *La morale de Kant*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1957.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1967.

ARON Raymond, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1950.

ARPALY Nomy, *Unprincipled virtue. An inquiry into moral agency*, New York, Oxford University press, 2003.

D'AVIAUX DE TERNAY Henry, *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Paris, Cerf, 1992.

BARTH Karl, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972.

BARTH Karl, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor, 1969.

BOURGINE Benoît, *Pour un exercice libre et public de la raison théologique*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 531-555.

BOURGINE Benoît, *Confusion des raisons. Un point de vue théologique sur l'*Intelligent Design, dans *Revue philosophique de Louvain*, 107 (2009), p. 411-427.

BRITO Emilio, *Philosophie moderne et christianisme* (BETL 225), 2 t., Peeters, Leuven, 2010.

BRUCH Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

FELTZ Bernard, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck, 2003.

FELTZ Bernard, *L'*Intelligent Design*, enjeux philosophiques et sociétaux*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 107 (2009), p. 387-409.

FELTZ Bernard, *Théories de l'évolution, religions et modernités*, dans *Éducation comparée*, 1 (2008), p. 33-45.

FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

FIRESTONE Chris et PALMQUIST Stephen (éd.), *Kant and the new philosophy of religion*, Bloomington, Indiana University press, 2006.

FREGE Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

GARCIA Ernesto, *A kantian theory of evil*, dans *The monist*, 85 (2002), p. 194-209.

GAZIAUX Éric, *L'autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie* (BETL 138), Leuven, Leuven University press, 1998.

GIRE Pierre (éd.), *Philosophies en quête du Christ* (Jésus et Jésus-Christ 52), Paris, Desclée, 1991.

GOULYGA Arsenij, *Emmanuel Kant : une vie*, Paris, Aubier, 1985.

GREISCH Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I : héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2002.

GRONDIN Jean, *Emmanuel Kant. Avant/après*, Paris, Critérion, 1991.

GRONDIN Jean, *L'actualité de* La religion dans les limites de la simple raison, dans FERRARI Jean (éd.), *L'année 1793 : Kant : sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, p. 211-215.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 1965.

HÖFFE Ottfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Fribourg, Castella, 1985.

JACOBI Friedrich Heinrich, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000.

JONAS Hans, *Le principe responsabilité* (Champs essais 794), Paris, Cerf, 1995.

LABARRIÈRE Pierre-Jean, *La manifestité de la religion chez Hegel*, dans CARON Maxence (éd.), *Hegel*, Paris, Cerf, 2007, p. 589-604.

LADRIÈRE Jean, *L'articulation du sens*, 3 t., Paris, Cerf, 1984-2004.

LADRIÈRE Jean, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, 1977.

LAFOREST Guy et DE LARA Philippe (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998.

MARIÑA Jacqueline, *Kant on grace : a reply to his critics*, dans *Religious studies*, 33 (1997), p. 379-400.

MARTY François, *Kant ou la dispute entre théologie philosophique et théologie biblique*, dans Philippe CAPELLE-DUMONT (éd.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne. Anthologie tome III*, Paris, Cerf, 2010, p. 347-360.

MARTY François, *Loi universelle et action dans le monde sensible. L'universel et le particulier dans la morale de Kant*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 70 (1982), p. 39-58.

NEIMAN Susan, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton, Princeton University press, 2002.

ONFRAY Michel, *Le songe d'Eichmann*, Paris, Galilée, 2008.

PERRON Louis, *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière. Pour une interprétation du devenir de la raison*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2005.

PERROTTET Claude, *Le point d'attache kantien dans la* Religionsphilosophie *de Tillich en 1920*, dans DUMAS Marc et REIJNEN Anne Marie (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth. Antagonismes et accords théologiques. Actes du XVIII^e colloque international Paul Tillich – Paris 2009*, Münster, Verlag, à paraître.

PERROTTET Claude, *Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné*, dans *Laval théologique et philosophique*, 65 (2009), p. 217-243.

PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant*, 2 t., Paris, Vrin, 1969-1972.

RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

RICŒUR Paul, *Emmanuel Kant*, dans Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 816-820.

RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1993.

RICŒUR Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

RICŒUR Paul, *Théonomie et/ou Autonomie*, dans OLIVETTI Marco-M. (éd.), *Filosofia della revelazione*, Padoue, CEDAM, 1994, p. 19-36.

ROSSI Phillip, *Autonomy : toward the social self-governance of reason*; dans *American catholic philosophical quarterly*, 75 (2001), p. 171-177.

ROSSI Phillip, *Divine transcendence and the « languages of personal resonance ». The work of Charles Taylor as a resource for spirituality in an era of post-modernity*, dans DE MEY Peter et HAERS Jacques (éd.), *Theology and conversation. Towards a relational theology* (BETL 172), Leuven, Peeters, 2004, p. 782-794.

ROSSI Phillip, *Finite freedom, fractured and fragile. Kant's anthropology as resource for a postmodern theology of grace*, dans GAZIAUX Éric (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, Leuven University press, 2007, p. 47-60.

ROSSI Phillip, *Reading Kant from a catholic horizon : ethics and the anthropology of grace*, dans *Theological studies*, 71 (2010), p. 79-100.

ROSSI Phillip, *The social authority of reason. Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind*, New York, State University of New York press, 2005.

SCHROETER François, *Un kantisme orthodoxe est-il viable en éthique ?*, dans *Freiburger zeitschrift für philosophie und theologie*, 52 (2005), p. 216-236.

SEGLOW Jonathan. *Goodness in an age of pluralism : on Charles Taylor's moral theory*, dans *Res Publica*, 2 (1996), p. 163-180.

SOSOE Lukas, *Dans quelle mesure la philosophie pratique de Kant est-elle piétiste ?*, dans ID. et THEIS Robert (éd.), *Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Vrin, 2005, p. 227-236.

SPLETT Joerg, *Religion (Philosophie de la)*, dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 1195-1199, 3^e^ édition revue et augmentée.

STEINER George, *Real presences*, Chicago, University of Chicago press, 1989.

TAYLOR Charles, *A secular age*, Cambridge, Belknap press of Harvard University press, 2007.

TAYLOR Charles, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.

TAYLOR Charles, *Human agency and language* (Philosophical Papers 1), Cambridge, Cambridge University press, 1985.

TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

TAYLOR Charles (éd.), *Philosophy and the human sciences* (Philosophical papers 2), Cambridge, Cambridge University press, 1985.

TAYLOR Charles, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

TERLINDEN Luc, *Le conflit des intériorités : Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Rome, Editiones Academiae Alphonsianae, 2006.

TILLICH Paul, *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf, 1997.

TILLICH Paul, *La dimension religieuse de la culture*, Laval, Cerf-Fides, 1990.

TILLICH Paul, *Religionsphilosophie*, dans *Berliner Vorlesungen I (1919-1920)* (Gesammelte Werke. Ergänzungs-und Nachlassbände, 12), Berlin-New York, De Gruyter, 2001, p. 333-565.

TILLIETTE Xavier, *La christologie idéaliste* (Jésus et Jésus-Christ 28), Paris, Desclée, 1986.

VANCOURT Raymond, *Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel*, dans GUILLUY Paul (éd.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, Duculot, 1975, p. 106-129.

VETÖ Miklos, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 t., Grenoble, Millon, 1998-2000.

WEIL Éric, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1970.