

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

NOTE TO USERS

The original manuscript received by UMI contains pages with slanted print. Pages were microfilmed as received.

This reproduction is the best copy available

UMI



Université d'Ottawa · University of Ottawa



ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ

**HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE
LA LECTURE KANTIENNE DE LA BIBLE
PRINCIPES ET APPLICATIONS**

**Université d'Ottawa
Département de Philosophie
Ottawa, Ontario**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-32445-1

Canada

À Ofelia et à Diego, après ces
années difficiles qui durent
encore.

HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE. LA LECTURE KANTIENNE DE LA BIBLE. PRINCIPES ET APPLICATIONS

Par M. Andrés Lema-Hincapié

Cette recherche a eu un objectif bien précis: construire les principes d'interprétation qui guident la lecture kantienne de la Bible. Cela a été fait à partir d'une analyse de toute l'oeuvre de Kant touchant ce sujet.

La thèse reconstruit trois contextes où la *hermeneutica sacra* de Kant est née: d'abord, un contexte d'époque déterminé par les pensées de Kant sur la *Aufklärung* ainsi que par le piétisme.

Ensuite, il existe dans la configuration de la *Bibelauslegung* de Kant un contexte de controverse. Kant fait face à plusieurs traditions herméneutiques dont la souche est parfois historique, mystique, grammaticale, religieuse ou dogmatique. Dans ce sens, le philosophe de Königsberg entre en polémique avec certains de ses contemporains, tels que Johann David Michaelis, Johann Kaspar Lavater, Manuel Swedenborg, Johann Georg Rosenmüller et Johann Gottfried Eichhorn. Il se montre par ailleurs que Kant critique aussi la doctrine interprétative de Luther pour la Bible ainsi que la position de la métaphysique dogmatique d'un Wolff et d'un Baumgarten par rapport au Livre des livres.

En dernier lieu, il est question de la philosophie critique elle-même d'où le philosophe puise le contenu des différents principes de son exégèse scripturaire. Dans les principes interprétatifs, des acquis venant de sa philosophie pratique, de sa philosophie théorique, de son esthétique et sa théorie de la histoire ont leur place essentielle.

La recherche a construit six principes kantiens d'interprétation biblique: le principe de pertinence morale, le principe d'immanence, le principe de anhistoricisme, le principe d'antilittéralite, le principe de symbolisation et le principe d'autonomie. Chacun d'eux est illustré par des textes tirés de l'oeuvre de Kant, sans oublier une mise à jour de son arrière-plan historique.

Finalement, tous ces principes sont mis à preuve dans l'étude approfondie de deux questions d'une importance capitale pour les théories interprétatives des Écritures Saintes, c'est-à-dire la révélation scripturaire et la doctrine kantienne sur la justification.

Une introduction, des conclusions et une complète bibliographie appartiennent de même à l'ensemble de cette thèse doctorale.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers les personnes et les institutions suivantes. Sans elles cette recherche aurait été quelque chose d'impossible. Les professeurs: M. Jésus María Montoya Yepes, M. Barthélemy Marchi Soto, M. Lelio Fernández, M. Jean-Paul Margot, M. Adolfo León Gómez, M. Juan Manuel Jaramillo, M. Yves-Jean Harder, M. Pierre Laberge, M. Jean Grondin, Mme Danièle Letocha, M. Carl Campeau, Mme María del Mar Félix, Mme Luz Valencia, Mme Denise Thérien, M. Francisco Javier Álvarez Vargas. Les institutions: École des Études Supérieures de l'Université d'Ottawa, Département de Philosophie de l'Université d'Ottawa, Ministère de l'Éducation et de la Formation de l'Ontario, Bibliothek der Universität München, et Staatsbibliothek Bayern.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	i
Chapitre I	
EXÉGÈSE BIBLIQUE CHEZ KANT?	1
Chapitre II	
L' <i>AUFKLÄRUNG</i> ET LA CRITIQUE BIBLIQUE CHEZ KANT	22
Chapitre III	
SUR L'ESPRIT DE L' <i>HERMENEUTICA SACRA</i> CHEZ KANT	42
CHAPITRE IV	
PRINCIPES HERMÉNEUTIQUES	66
1. PRINCIPE DE PERTINENCE MORALE	70
2. PRINCIPE D'IMMANENCE	93
3. PRINCIPE DE SYMBOLISATION	124
4. PRINCIPE D'ANHISTORICISME	148
5. PRINCIPE D'ANTILITTÉRALITÉ	182
6. PRINCIPE D'AUTONOMIE	202
CHAPITRE V	
"DIEU EXÉGÈTE" ET RÉVÉLATION BIBLIQUE	215
Chapitre VI	
LA LECTURE KANTIENNE DE LA JUSTIFICATION	237
CONCLUSIONS	263
BIBLIOGRAPHIE	274

INTRODUCTION

Je me demande si la morale doit être interprétée d'après la Bible ou si ce n'est pas plutôt la Bible qui doit être interprétée suivant la morale

Nous voulons présenter la méthode kantienne d'interprétation de la Bible et les principes qui y sont en jeu. Cette méthode et ces principes sont en outre nés dans un contexte d'époque (l'*Aufklärung* et le piétisme), dans un contexte de controverse (le rationalisme dogmatique, la science biblique et le mysticisme), et dans le contexte du criticisme kantien lui-même. Les pages qui suivent feront le point sur la méthode et les principes de l'herméneutique biblique de Kant, sur ses contextes divers, pour finir avec un exemple d'exégèse kantienne, à savoir la lecture critique de la doctrine chrétienne de la justification.

Il semble pertinent de commencer cette étude sur la pensée herméneutique de Kant, en ce qui touche la Bible, par certaines considérations générales. La teneur de ces considérations est bien précise : premièrement, il convient de présenter quelques pensées essentielles de Kant au sujet du texte sacré. Nous ferons référence par la suite, à ce que seraient les connaissances exégétiques de Kant, du moins d'après ce que nous en informent des biographes et les interprètes de la philosophie kantienne. À cela s'ajoute enfin le renvoi à cinq sources de l'*hermeneutica sacra* de Kant, à savoir deux

¹KANT, Emmanuel, "La religion dans les limites de la simple raison", Ak., VI, 111, (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 134.

cathéchismes, un de Martin Luther et un autre anonyme et malheureusement perdu jusqu'à présent; l'oeuvre de Johann Friedrich Stapfer et de Johann David Michaelis; et la pensée piétiste.

En 1788, dans la *Critique de la raison pratique*¹, Kant, en parlant du commandement de l'amour (*Marc*, 12, 28-34), détourne l'interprétation traditionnelle : au lieu de chercher une compréhension du passage évangélique par la saisie soit de l'intention de l'écrivain sacré, soit du *scopus Dei*, deux possibilités qui peuvent nous faire tomber dans les pièges dialectiques de l'irrationalisme mystique, Kant identifie le dessein herméneutique avec la détermination exacte de l'intention morale auquel le passage biblique fait allusion. Ceci évite, continue Kant, "le fanatisme religieux relatif à l'amour de Dieu" et "le fanatisme purement moral qui s'empare de beaucoup d'esprits."² Comme nous le verrons dans les suites de cette analyse, l'exégèse critique de Kant lutte sans cesse pour bannir l'arbitraire du sentiment à l'égard des interprétations scripturaires. Le sens moral que la raison pratique attribue à l'Écriture sainte est libre des phantasmagories du mysticisme et du rationalisme dogmatique.

Selon Kant, la Bible, qui est "le texte de la religion tenue pour révélée"³, garde à côté de sa gangue statutaire, uniquement valable à l'intérieur d'une

¹Cf. Ak., V, 84.

²KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pratique", Ak., V, 84 (trad. Luc Ferry et Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 710-711.

³Cf. Ak., VII, 6.

croyance historique, une doctrine religieuse pure en accord avec les exigences de notre moralité. Mettre à jour cette doctrine religieuse pure ou cette foi de la raison, et fonder cet accord entre le biblique révélé et le rationnel pratique sera la tâche centrale des essais interprétatifs de Kant.

L'Écriture sainte comme véhicule ou instrument de "conduction" morale ¹ est en outre "le texte d'une doctrine systématique de la foi, aussi bien dans l'exposé catéchétique que dans l'exposé homilétique."² Disons dès maintenant que Kant n'a jamais présenté de façon systématique, la doctrine biblique de la foi rationnelle. Il en offre des développements poussés qui n'ont pourtant pas une unité architecturale claire. Les principes herméneutiques que nous présentons sont dégagés de la pratique interprétative de Kant, laquelle, sauf quelques pages du *Conflit des facultés*, se réalise sans le moindre souci explicite de devenir système.

Kant garde de la tradition chrétienne ces deux sortes de contenus de la Bible : premièrement, ce livre nous fournit des vérités à retenir. D'après Kant ces vérités sont des vérités morales qui, fautes de valeur objective, possèdent une valeur analogiquement symbolique. Dans ce sens l'interprétation kantienne de la Bible se veut héritière d'un usage catéchétique de la Bible. Ces vérités que les récits et les représentations de l'Écriture nous offrent répondent au

¹Cf. *Leitmittel*, Ak, VI, 115; *Leitband*, Ak., VI, 121.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 64 (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, *ed.cit.*, p. 873.

désir radicalement humain d'une confirmation sensible dans l'expérience (*per viam analogiae*) de nos concepts et principes pratiques les plus élevés.¹

La valeur homilétique du livre saint consiste en ce qu'il fait appel à notre coeur, en ce qu'il a de pouvoir d'interpeller les dispositions originaires de notre volonté. Les passages et les images bibliques permettent d'en faire un sermon dont le but est l'amélioration pratique de l'humain. Cette amélioration acquiert deux formes complémentaires : d'une part, elle est individuelle, c'est-à-dire qu'elle concerne chacun des lecteurs. D'autre part, elle devient manifeste dans le chemin allant d'une communauté éthique concrète à une Église invisible. La communauté éthique tient comme fondement la Bible en tant que quelque chose d'historiquement révélé. À son tour, débordant les limites étroites d'une foi d'Église, la Bible sert en tant qu'appui sensible à l'Église invisible, c'est-à-dire à la communauté éthique parfaite, à jamais inaccessible et qui comme horizon nous pousse à la perfectibilité morale. C'est là où réside le privilège de l'Écriture et non pas dans son caractère révélé. Grâce à sa collaboration dans l'origine d'une Église, la Bible contribue à l'accomplissement du but de la doctrine religieuse de la raison : la perfection morale de l'homme. Dans cette optique Kant écrit :

¹Cf. Ak., VI, 109.

"La convenance de la Bible, pour demeurer en tant que canon constant, trouve son fondement non pas dans une révélation divine [en marge: dans une volonté divine révélée] se voulant le seul code saint, mais bien dans le fait qu'aucune Église ne peut exister sans un tel livre. Ce livre, qui est déjà là et accomplit tous les buts d'une doctrine religieuse, mérite d'être accueilli."¹

Compte tenu de l'importance que Kant assigne à l'Écriture sainte, on comprend que ce livre joue un rôle essentiel dans sa philosophie. Sans se soucier des problèmes touchant la canonicité des divers livres bibliques et leur traduction en allemand, les quelques trois cents citations tirées de la Bible qui se trouvent dans son oeuvre confirment la familiarité de Kant avec le document sacré.² Nous savons, conformément aux renseignements de Ludwig Ernst Borowski, que chez lui, dès son enfance, de même qu'à l'école, Kant s'est appliqué à une lecture constante de la Bible. Cette pratique allait lui permettre "pendant sa vieillesse d'avoir un rapport quotidien de connaissance avec les livres bibliques" (*im Alter noch eine alltägliche Kenntnis der biblischen Bücher*).³ Par ailleurs, nous possédons l'exemplaire dont il se servait : c'est une Bible dans la traduction de Martin Luther, selon une édition de 1751. En voici le titre complet : "*Biblia das ist die gantze Heilige Schrift, Alten und Neuen*

¹KANT, Immanuel, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, Hrsg. Rudolf Reicke, Drittes Heft, Königsberg i. Pr., F. Beyer, 1898, S.5. "*Die Beglaubigung der Bibel, ein solcher beharrlicher Kanon zu bleiben, gründet [sich] also nicht wiederum auf göttliche Offenbarung [am Rande : einen geoffenbarten göttlichen Willen], dass sie für den einzigen heiligen Codex angenommen, sondern dass, weil keine Kirche ohne ein solches Buch nicht wohl sein kann, dieses, was einmal da ist und jenen Zweck der Religionslehre erfüllt, dazu angenommen werden verdiene.*" Dorénavant c'est nous qui traduisons si une traduction française n'est par disponible.

²C'est le calcul d'Ernst SÄNGER, Cf. SÄNGER, Ernst, "Kants Auffassung von der Bibel", *Kant-Studien*, ,11 (1906), p. 382.

³RINK, Friedrich Theodor, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, Göbbels und Unzer, 1805, S. 26.

Testaments, Nach der Teutschen Uebersetzung Luthers u.s.w. Samt einer Vorrede von Hieronymo Burckhardt, Basel Bey Johann Rudolf Im Hof 1751."¹

H. Borkowski nous informe aussi que Kant a fait de sa propre main des remarques en marge² et qu'il existe deux sortes de souligné dans sa Bible. Les traits à l'encre appartiennent à Kant lui-même, tandis que ceux au stylo "proviennent d'une autre main, probablement d'un pasteur" (*stammen von einer anderen Hand, wahrscheinlich von einem Geistlichen*).³ Il faut dire également que là où manque le souligné cela n'oblige pas à conclure que Kant n'a pas lu ces livres. C'est le cas du livre de Job qui, bien qu'on n'y trouve pas de souligné, a été l'objet des analyses approfondies comme nous pouvons le constater en lisant l'ouvrage de Kant de 1791, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. Enfin, les citations bibliques que l'on trouve dans l'oeuvre de Kant, le philosophe les fait par coeur et souvent ne sont pas complètement correctes.⁴

¹BORKOWSKI, Heinrich, *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, Gräfe und Unzer, 1937, p. 4.

²*An handschriftlichen Randbemerkungen Kants finden sich in der Bibel nur zweiunddreißig und zwar im ersten Buch Mosis sieben, davon im ersten Kapitel fünf, im 103. Psalm drei, in den Sprüchen Salomos eine, im Ev. Matth. sechs, im Ev. Luc. elf, im Ev. Joh. zwei, im Br. an die Römer eine an die Philipper eine. Die meisten Bemerkungen im A.T. enthält also die Schöpfungs- und erste Menschheitsgeschichte [...] vom ungerechten Haushalter und den anvertrauten Pfunden enthalten allein sieben Bemerkungen, dagegen das Gleichnis vom verlorenen Sohn nicht einmal eine Untertreibung. Die Randbemerkungen geben meistens knappe sachlich Erklärungen, dreimal Wortererklärungen.*" BORKOWSKI, Heinrich, *op.cit.*, p. 5. En français, ces remarques en marge ont été traduites par Jean-Louis Bruch. Cf. BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 266-270.

³BORKOWSKI, Heinrich, *loc.cit.*

⁴Cf. quelques exemples de cette pratique kantienne dans KÜGELGEN, C.W. von, *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Compendium Kantscher Theologie*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., (Georg Böhme), 1896, p. 85.

Par rapport aux connaissances exégétiques de Kant, les recherches de H. Rust, J.-L. Bruch et E. Klostermann démontrent ceci : tout d'abord, deux contemporains de Kant, Ludwig Ernst Borowski et un dénommé Wald¹, nous renseignent qu'en matière d'exégèse, dogmatique et philologie, les connaissances de Kant étaient plutôt limitées. Ensuite, sauf la monumentale bibliothèque *Neue theologische Bibliothek* (Leipzig, 1760) de Johann August Ernesti, que Kant cite dans son ouvrage polémique contre E. Swedenborg en 1766, il semble que le philosophe n'était pas au courant des autres travaux de ce philologue et théologue. À son tour, J.-L. Bruch remarque que Kant n'a jamais fait référence dans sa philosophie religieuse aux philosophes qui lui sont très familiers, à savoir Leibniz, Locke, Shaftesbury, Hume et Rousseau, bien que ceux-ci aient tous écrits sur la religion. Par ailleurs, à l'exception du *Kleiner Katechismus* de Luther, les Réformateurs n'apparaissent pas dans les oeuvres de Kant, et peut-être ne les a-t-il pas lus. Enfin, il semble que la théologie du Moyen âge et les décisions des conciles n'ont pas été étudiées par lui.²

¹BOROWSKI écrit : "Nur theologische Untersuchungen, welcher Art sie auch waren, besonders diejenigen, die Exegese und Dogmatik betrafen, berührte er nie." BOROWSKI, Ludwig Ernst, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants", in *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 79. Et Wald : "Allein damit gelang es ihm [=Kant] nicht, da ihm die besten Kenntnisse biblischer Philologie und Kritik abgingen". Tiré de "Walds Gedächtnisrede mit Kant", selon le rapport de Rudolf Reicke, *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, Königsberg, 1860, p. 16. Cf. aussi KLOSTERMANN, Erich, "Kants als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.) *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur praxis des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, p. 24.

²Cf. BRUCH, Jean-Louis, *op.cit.*, p. 36

Or, il faut dire, en suivant les analyses de Georg Hollmann, que cette ignorance kantienne au sujet de la théologie scripturaire n'était pas totale. Comme nous verrons plus tard, Kant avait lu les écrits fondamentaux de Johann David Michaelis et fort probablement la *Grundlegung zur wahren Religion* de Johann Friedrich Stapfer.¹ Josef Bohatec confirme que Kant a fréquenté la *Moralia* et le *Compendium theologiae dogmaticae* de J.D. Michaelis, les *Praelectiones theologiae dogmaticae* d'Alexander Gottlieb Baumgarten, ainsi que ledit livre de J.F. Stapfer.²

Revenons maintenant aux deux catéchismes dont Kant s'est servi durant la rédaction de *La religion dans les limites de la simple raison*. C'est à Ludwig Ernst Borowski qui nous devons l'information suivante (*op.cit.*, p. 79) : Kant a soigneusement relu un catéchisme prussien d'inspiration piétiste datant de l'époque de son enfance. Néanmoins, il est vraiment dommage que les deux exemplaires de ce catéchisme qui existaient à la Bibliothèque de l'Université de Königsberg aient disparu. Il ne nous en reste que les analyses détaillées de Georg Hollmann dans son article *Prolegomena zur Genesis der*

¹Cf. HOLLMANN, Georg, "Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants" in *Altpreussische Monatsschrift*, 36 (1899), Monatsschr. Bd. XXXVI, Heft, 1 u. 2, pp. 34-35. Et aussi RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, p. 31.

²Cf. BOHATEC, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 28-29 (sur Stapfer); pp. 30-31 (sur Michaelis); pp. 42-43 (sur Baumgarten) Et encore sur Michaelis voir la vague remarque d'Y. YOVEL in YOVEL, Yirmiahu, "Bible Interpretation as Philosophical Praxis : a Study of Spinoza and Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol XI, no. 2, April 1973, p. 205. Par contre, dans son article érudit, Aloysius Winter établit des liens bien nets entre l'ouvrage de Stapfer et la pensée religieuse de Kant. Cf. WINTER, Aloysius, "Theologiegeschichte und literarische Hintergründe des Religionsphilosophie Kants", in RICKEN, Friedo - MARTY, François (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 27.

Religionsphilosophie Kants. Sur ce livre organisé en forme de questions et de réponses, G. Hollmann cite ces propos de L.E. Borowski : "Quelqu'un trouve peut-être bizarre l'anecdote véritable selon laquelle Kant, avant de laisser imprimer *La religion*, a entièrement lu un des nos plus vieux catéchismes, à savoir la *Grundlegung der christlichen Religion* (d'à peu près les années 1732/33)"¹ En outre, les deux exemplaires étudiés par Hollmann contenaient en annexe (*Beilage*) le *Kleiner Katechismus* de Martin Luther. Cela permet de supposer que l'exemplaire de Kant avait aussi cet ouvrage du réformateur et conduit à avancer, comme le dit H. Rust, que cet ouvrage "aurait en outre être la seule oeuvre de Luther que Kant a lue."²

Et pour finir cette Introduction disons quelques mots au sujet de l'influence du piétisme dans la lecture kantienne de la Bible. Encore une fois, G. Hollmann nous renseigne à cet égard. F.A. Schultz, directeur du lycée où Kant a suivi les premières études, était disciple du fondateur du mouvement piétiste en Allemagne, Jakob Spener (1635-1705). Chez Schultz, la valeur de l'interprétation biblique se démontre par le fait de l'usage de l'Écriture sainte

¹*"Vielleicht findet mancher die sichere Anekdote merkwürdig, daß Kant, ehe er die Religion innerhalb u.f. zum Abdruck gehen ließ, einen unserer ältesten Katechismen Grundlegung der christlichen Lehre (ohngefähr aus den Jahren 1732/33) ganz genau durchlas."* HOLLMANN, Georg, *op.cit.*, p. 41. Cf. aussi BRUCH, Jean-Louis, *op.cit.*, pp. 14-15, BOHATEC, Josef, *op.cit.*, pp. 20-24 et RUST, Hans, *op.cit.*, p. 13. En outre, sans beaucoup d'assurance, D. Nolen suggère que la *Gundlegung der christlichen Lehre* était un manuel piétiste que Franz Albert Schultz, le maître de Kant au *Collegium Fridericianum*, "lui avait autrefois commenté", NOLEN, D., "Les maîtres de Kant", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, VII, (1879), p. 491.

²*"dürfte übrigens die einzige Schrift Luthers gewesen sein, welche Kant gelesen hat."* RUST, Hans, *op.cit.*, p. 13. De ce catéchisme de Luther nous aurons l'occasion de parler plus tard. Cf. aussi HOLLMANN, Georg, *op.cit.*, pp. 41-42.

dans les cours du *Collegium Fridericianum*.¹ À ce sujet, Hollmann déclare :

"Le cours était essentiellement fondé sur la religion. Dans le cours de religion on se servait du catéchisme de Luther et de la Bible pour enseigner les étudiants les moins âgés; pour les suivants en âge c'était le catéchisme de Spener, et pour les aînés le catéchisme de Dieter"²

De même, nous possédons quelques passages d'un document rédigé par Christian Schiffert, autre maître de Kant, touchant l'organisation des cours au *Collegium Fridericianum*. Ce texte s'appelle *Nachrichten von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericianii*. Schiffert était également inspecteur dans cet endroit d'études à Königsberg où Kant a fait tous ses cours, du premier au dernier. Dans cette école,

"tôt, après s'être levé, c'est-à-dire à 5 heures du matin, « on pria dans toutes les classes en présence de l'inspecteur de classe qui ou bien pria en solitaire ou laissait faire les enfants; après on chantait une chanson courte, on lisait la moitié ou tout un chapitre de la Bible en l'employant tout de suite pour l'édification [morale] [...] Dans les classes supérieures il était question d'une connaissance fondamentale et systématique des vérités divines et des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments."³

¹Sur J. Spener cf. NOLEN, D., *op.cit.*, pp. 483-484. Et sur le piétisme en général, DELVOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1926, pp. 4-9, 48, 668; FEUERLEIN, Emil, "Kant und der Pietismus", SCHAARSCHMIDT, C. (Hrsg.), *Philosophische Monatshefte*, Band XIX, Heidelberg, Georg Weiss, 1883, pp. 449-463. Par rapport à l'exégèse piétiste, cf. STROH, Hans, "Hermeneutik im Pietismus", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), pp. 38-57.

²*Der Unterricht war im wesentlichen auf der Religion fundamementiert. In den Religionsunterricht wurde für die Kleinen der Catech. (ismus) Luther. (ers) und die Bibel, für die andern der Cath.(ismus) Speneri und für die Obem die cathesis Dieterici zu Grunde gelegt.*" HOLLMANN, Georg, *op.cit.*, p. 10.

³*"bald nach dem Aufstehen, das um 5 Uhr morgens stattfindet, «wird das Gebet auf einer jeden Stube in Beisein des Stuberinspektoris verrichtet, welcher entweder selbst betet oder auch die Kinder solches thun läßt, dabei ein kurzes Lied gesungen, ein ganzes oder halbes Kapitel aus der Bibel gelesen und kürzlich zur Erbauung angewendet» [...] in den oberen Klassen kam hinzu «gründliche und systematische Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten und der biblischen Bücher Alten und Neuen Testaments".* HOLLMANN, Georg, *op. cit.* p. 15. Malheureusement le passage que G. Hollmann tire du document de Schiffert n'explique pas en quoi consistait cet usage édifiant

Toute l'information que nous avons présentée dans cette introduction permet d'accéder à l'atmosphère qui, dès sa toute première enfance, a imprégnée la pensée de Kant en ce qui concerne la Bible. Le philosophe acceptera des piétistes l'idée selon laquelle ce document possède une véritable importance lorsqu'il s'agit de notre vie pratique. Il se pourrait même que la présence qu'il assigne dans ces écrits à l'Écriture sainte par rapport à d'autres textes religieux lui vienne des enseignements de ses maîtres piétistes.¹ La Bible, comme nous essayerons de le montrer par la suite, aura une présence non négligeable dans l'oeuvre philosophique de Kant.

de la Bible. Par ailleurs, D. Nolen nous dit que, d'une part, l'enseignement du grec à l'école de Kant se faisait surtout afin de lire le Nouveau Testament, et, d'autre part, que "l'Écriture formait le thème ordinaire des études historiques". NOLEN, D., *op.cit.*, p. 485.

¹Cf. REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50 (1970), p. 151.

Chapitre I

EXÉGÈSE BIBLIQUE CHEZ KANT?

Nous ne sommes pas les premiers à parler d'une herméneutique biblique chez Kant. Or, cette possibilité de la pensée kantienne n'a pas été jusqu'à maintenant suffisamment étudiée, peut-être parce que Kant lui-même ne s'est-il jamais attardé à faire et à présenter un travail systématique et particulier dans ce domaine. Les pages qui suivent font le point et sont le compte-rendu, non pas seulement chez Kant mais aussi chez quelques-uns de ses commentateurs, de ce qui a été ressenti comme l'exégèse scripturaire de la philosophie critique.

1. Commentateurs de langue allemande

Consultons d'abord ce qu'en disent les interprètes les plus autorisés en langue allemande. Wilhelm Dilthey, par exemple, remarque que l'interprétation kantienne de l'Écriture sainte (*Auslegung*) traduit la nécessité d'une lecture du point de vue moral des écrits religieux du christianisme, afin de rendre la loi statutaire d'Église une pensée religieuse universelle (*um den statutarischen Kirchenglauben zum allgemeingültigen religiösen Denken überzuführen*)¹. W. Dilthey conclut que ceci oblige Kant à insister "que l'interprétation indépendante

¹DILTHEY, Wilhelm, "Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung", in STEIN, Ludwig (Hrsg.), *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band III, Berlin, Georg Reimer, 1890, p. 427.

de la Bible se situe à l'intérieur de la compétence du chercheur philosophe en matière de religion".¹ À son tour, C.W. von Kugelgen reconnaît qu'il existe une interprétation (*Auslegung*) particulière de l'Écriture dans la pensée kantienne, mais il se limite uniquement à mettre ensemble, en les classant par sujets, des passages tirés de l'oeuvre de Kant qui se rapportent à des affaires bibliques. Il ne fait aucune analyse critique de ces citations². C'est Ernst Sanger qui a fait pour la première fois une étude de ce qu'il appelle en 1906 une *Schriftauslegung* chez Kant, en apportant d'ailleurs une contribution de grande valeur, car il cite des passages fort importants tirés des *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Il revient, comme le fera quelques années plus tard Ernst Katzer, sur le principe le plus haut de l'exégèse kantienne, à savoir "l'amélioration morale" (*die moralische Besserung*)³. C'est en 1913 qu'E. Katzer mentionne explicitement pour la première fois "les règles dans l'interprétation morale de l'Écriture" (*die regeln der moralischen Schriftauslegung*) dans le projet herméneutique kantien. Il souligne l'idée du philosophe selon laquelle son exégèse morale ne fait que suivre la façon interprétative de Jésus lui-même. D'après Kant, Jésus "a employé l'Écriture sacrée pour l'introduction de la véritable religion « parmi des gens complètement et aveuglément attachés à

¹"*dass die selbständige Auslegung der Bibel innerhalb der Kompetenz des philosophischen Religionsforschers liege.*" *Ibidem*. Il est à noter que W. Dilthey considère qu'il y a chez Kant quelque chose comme une "interprétation indépendante de la Bible".

²Cf. KUGELGEN, C.W. von, *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., (Georg Böhme), 1896.

³SANGER, Ernst, "Kants Auffassung von der Bibel", *Kant-Studien* 11(1906), p. 384.

l'ancien"¹. Ce commentateur a en outre le mérite d'essayer ce que personne n'avait tenté auparavant, c'est-à-dire une première systématisation des principes herméneutiques de la lecture kantienne de la Bible. Il parle d'un principe général (*allgemeines Prinzip*) -celui qui nous nommons "principe de pertinence morale"- et de quatre principes déduits (*abgeleitete Prinzipien*)². Il est toutefois dommage qu'E. Katzer n'étudie pas le rapport déductif entre ces deux sortes de principes.

Par la suite, en 1929, Erich Klostermann reconnaît dans certains textes de Kant une façon bien particulière d'interpréter le document sacré. Cette façon d'interpréter le Livre des livres possède une teneur essentiellement morale. Il utilise les mots "façon de l'interprétation" (*Art der Interpretation*) et "manière kantienne de l'interprétation" (*Kants Auslegungsart*) pour nommer

¹"hat die heiligen Schriften des Judentums verwendet zur Einführung in die wahre Religion «unter Leuten die gänzlich und blind am Alten hingen.»". KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien*, 18 (1913), pp. 107, 113.

²Premier principe: "Des passages de l'Écriture qui contiennent certains dogmes *théoriques* déclarés sacrés, mais *dépassant* tout concept rationnel (même le concept moral), *peuvent* être interprétés à l'avantage de la raison, mais ceux qui contiennent des propositions contraires à la raison pratique *doivent* l'être." (Ak., VII, 38). Deuxième principe: "La foi en des dogmes scripturaires qui ont dû véritablement être révélés pour être connus, n'a en soi aucun mérite, et l'absence d'une telle foi, et même le fait de lui opposer un doute, n'est pas en soi une faute, mais dans la religion tout dépend de l'agir, et ce but final, par conséquent aussi un sens qui lui soit conforme, doit être supposé pour tous les dogmes bibliques." (Ak., VII, 41-42). Troisième principe: "L'agir doit être représenté comme provenant de l'usage propre que fait l'homme de ses forces morales et non comme l'effet de l'influence d'une cause supérieure agissant de l'extérieur, par rapport à laquelle l'homme se comporterait passivement; l'interprétation des passages bibliques qui semblent, à la lettre, contenir cette dernière idée, doit donc délibérément se diriger vers une concordance avec le premier principe." (Ak., VII, 42-43). Quatrième principe: "Là où l'action personnelle n'est pas suffisante pour légitimer l'homme devant sa propre conscience (jugeant de façon stricte), la raison est autorisée à admettre à la rigueur, un acte de foi, un complément surnaturel pour combler les déficiences de sa justification." (Ak., VII, 43). KANT, Emmanuel, "Les conflits des facultés", (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1985, pp. 840-841, 844-847.

l'exégèse critique.¹ En plus, la même année, Christian Herrmann ose déjà faire usage des expressions suivantes afin de caractériser l'*hermeneutica sacra* de Kant, à savoir "l'art de l'interprétation" (*die Kunst der Auslegung*), "une méthode d'interprétation" (*eine Auslegungsmethode*) et "une méthode morale d'interprétation" (*eine moralische Deutungsmethode*). C'est le même C. Herrmann qui établit le lien entre l'art interprétatif et la pure foi morale de la raison : "En effet, l'art de l'interprétation biblique est à trouver du côté de la foi morale pure"². Rapidement remarquons que cet auteur attire l'attention sur le caractère non scientifique de la théorie interprétative de Kant. Son herméneutique scripturaire ne posséderait qu'un statut d'art (*Kunst*). D'ailleurs, Kant ne s'est jamais considéré comme un *Bibelwissenschaftler* tel que Johann Gottfried Eichhorn ou Johann Georg Rosenmüller. C'est pourquoi, peut-être, en 1967, Otto Kaiser se garde-t-il d'utiliser des mots suggérant l'existence d'une véritable herméneutique biblique chez Kant. Il préfère décrire l'exégèse kantienne en tant qu'ensemble des "indications herméneutiques pour l'interprétation de la Bible"³. Il n'en demeure pas moins qu'Otto Kaiser accepte

¹KLOSTERNMANN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.) *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II : Zur praxis des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, pp. 22, 24.

²*Allerdings liegt an der Kunst der Auslegung, in der Bibel den reinen Vernunftglauben zu finden.* HERRMANN, Christian, "Kant als Bibelerklärer", *Kant Studien* 34 (1929), p. 515. Ce texte est le compte-rendu de l'article d'Erich Klostermann.

³*hermeneutische Anweisungen für die Auslegung der Bibel.* KAISER, Otto, "Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MÜLLER, G. - ZELLER, W. (Hrsg.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage am 17. Nov. 1967, Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 81. Et du même auteur "Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MASS, Fritz (Hrsg.), *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift Leonard Rost, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, pp. 114-123.

volontiers de situer les propos kantiens sur l'Écriture sacrée dans un horizon plus vaste, à savoir celui de l'histoire de l'herméneutique.

Par contre, il y a peu de travaux qui tiennent compte de la valeur du projet exégétique de Kant à l'égard de l'herméneutique sacrée en général. Sauf pour les études d'O. Kaiser, de Karl Barth¹, et indirectement celles d'Henri d'Aviau de Ternay², les propos interprétatifs de Kant touchant la Bible n'ont intéressé ni les exégètes ni les historiens de l'*hermeneutica sacra*. Cela est pourtant injuste envers l'oeuvre de Kant, compte tenu que quelques pères de la *Bibelwissenschaft* se sont tout de suite aperçus que son exégèse morale exigeait au moins une prise de position. On s'est limité jusqu'à présent à dire tout simplement qu'il existait, dans certains ouvrages kantiens, des principes fondamentaux "pour l'interprétation de la Bible" (*für die Auslegung der Bibel*)³ et à consacrer uniquement quelques paragraphes à ce sujet.

2. Commentateurs de langue française

En langue française, mis à part les intéressantes études d'H. d'Aviau de Ternay, il n'y a aucun travail en profondeur sur l'exégèse morale de Kant. Il

¹"Herméneutique du rationalisme pur" nomme ce théologien protestant la théorie kantienne de l'interprétation de la Bible. BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXème siècle*, (trad. Lore Jeanneret), Genève, Labor et Fides, 1969, p. 152.

²L'article en français d'H. d'Aviau de Ternay n'établit pas de rapports entre l'exégèse de Kant et l'histoire de cette discipline, même s'il appartient à une anthologie de textes consacrés à l'étude de la Bible au siècle des Lumières. Cf. AVIAU de TERNAY, Henri d', "Kant et la Bible. Des traces aux frontières" in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 823-935.

³SALA, Giovanni, B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift", in RICKEN, Friedo - MARTY, François, *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 144.

existe néanmoins des suggestions de valeur. Sylvain Zac, en 1968, dans son article "Religion naturelle et religions révélées chez Kant", caractérise la méthode kantienne d'interprétation comme une *méthode allégorique* et parle même d'une "herméneutique philosophique". Cette sorte d'herméneutique écrit S. Zac, "demeure dans les limites de la simple raison, exclut l'«herméneutique sacrée», c'est-à-dire orthodoxe, et de même l'«herméneutique savante» qui utilise la critique philologique et historique dans l'interprétation de la Bible; elle [l'herméneutique philosophique] n'attend qu'une confirmation de la «philosophie théologique», c'est-à-dire de la religion naturelle."¹ En ce qui concerne Paul Ricoeur, il parle aussi d'une herméneutique philosophique dans la pensée kantienne. Dans sa préface au livre d'Olivier Reboul *Kant et le problème du mal* (1971), Ricoeur va même affirmer qu'il existe une véritable nécessité de cette herméneutique à l'intérieur du criticisme de Kant. En commentant le livre de Reboul, le philosophe français écrit que ce livre

"montre bien que si l'attitude générale de Kant à l'égard du christianisme est de réduire les prétentions spéculatives de ses dogmes à des énoncés de caractère pratique, cette formulation elle-même exige du philosophe qu'il interprète, *par le moyen d'une herméneutique spécifique*, des mythes tel que celui de la chute et des symboles originaux tels que celui de la résurrection, de la justification par la foi et la sanctification par pure grâce."²

¹ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 73^{ème} année, janvier-mars, 1968, pp. 112-113.

²RICOEUR, Paul, "Préface" au livre d'Olivier REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, p. XIII. C'est nous qui soulignons. Quelques années plus tard, P. Ricoeur dira que, à l'égard de la Bible, Kant réalise "une réinterprétation rationalisante des contenus de la représentation". RICOEUR, Paul, "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19.

En outre, Ricoeur établit trois dimensions de cette herméneutique kantienne. Il s'agit dans la première dimension, de la critique de l'illusion transcendante afin d'asseoir cette herméneutique sur l'iconoclasme initial que constitue la mise à mort de la théologie spéculative. De plus, "passer de là au postulat de la raison pratique et en dériver la tâche de réinterpréter tous les mythes et les symboles dans la dimension de la philosophie pratique", c'est d'après Ricoeur, la deuxième dimension de l'herméneutique de Kant. Et en dernier lieu, la troisième dimension consisterait à adjoindre à ce couple de l'illusion et du postulat l'idée des *parerga* de la philosophie, avec la sorte de vue de frontière que la philosophie porte sur l'autre qu'elle même.¹

Olivier Reboul et François Marty sont des devanciers de l'idée de cette étude. Le premier voit chez Kant une "interprétation symbolique de la révélation" et l'identifie comme un des trois fils conducteurs de *La religion*, dont une herméneutique, une éthique et une critique.² Le père F. Marty, qui a consacré un remarquable chapitre à la pensée religieuse de Kant, nous dit que la pensée kantienne réalise une véritable *relecture* du langage de la religion. Cette relecture, qui touche évidemment la Bible comme une des manifestations du langage religieux, est ce que nous appelons l'interprétation morale de l'Écriture sainte. En ce sens, nous pouvons dire avec F. Marty que

¹*Ibidem*, p. XIV. Pour anticiper un peu, la première et la deuxième dimension correspondront respectivement à notre principe d'immanence et à notre Principe de Pertinence Morale. Nous touchons la troisième dimension dans nos développements concernant la lecture kantienne de la justification.

²REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2 (1970), 50^e année, p. 142.

l'herméneutique sacrée de Kant fait face au "problème de la réalité des représentations religieuses"¹ au niveau biblique. De même, nous serions autorisés à situer l'herméneutique critique dans un horizon plus vaste de la réflexion de Kant, où le philosophe "fait plein droit au discours et à l'expérience de la religion, en y reconnaissant ses formes de l'existence concrète auxquelles il importe de donner sens."²

Et avant de passer aux commentateurs en langue anglaise attirons l'attention sur quelques propos d'Edmond Ortigues et de Marc Renault. Celui-ci, en faisant le compte-rendu du livre d'H. d'Aviau de Ternay *Traces bibliques dans la morale chez Kant* (1986), nomme l'exposé des principes kantien pour l'interprétation de l'Écriture "herméneutique kantienne", sans en donner pour autant des détails.³ À son tour, E. Ortigues avance quelques idées très suggestives. Il commence par dire que "Kant utilise [. . .] une méthode d'interprétation doctrinale pour montrer [. . .] la véritable intelligence de l'Écriture sainte", et finit en disant que la partie du *Conflit des facultés* où Kant élabore les principes philosophiques de l'exégèse scripturaire est une véritable traité doctrinal d'herméneutique. Malheureusement il n'éclaircit pas en quoi consiste ce caractère doctrinal de la théorie kantienne d'interprétation scripturaire.⁴

¹MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 440.

²*Ibidem*, p. 429.

³RENAULT, Marc, "La Bible chez Kant", *Science et esprit*, vol XXXIX, no. 3, 1987, p. 393.

⁴ORTIGUES, Edmond, "La «foi» kantienne dans l'histoire de la religion et du droit", inédit, p. 1.

3. Commentateurs de langue anglaise

En anglais, l'excellent aperçu de Theodore M. Greene écrite en 1934 pour accompagner sa traduction de *La religion* ne fait pas d'analyses se rapportant à l'exégèse kantienne. Or, l'index des citations bibliques qui se trouve dans son édition de l'oeuvre de Kant est d'une très grande utilité. Cet index établit la liste des versets bibliques qui se trouvent tout au long du livre de Kant de 1793.¹ Par ailleurs, Yirmiahu YOVEL en 1973 affirme que chez Kant il existe une "allegoric interpretation" et une "biblical exegesis", mais qu'au contraire de Baruch de Spinoza le nom de Kant n'est jamais mentionné dans l'histoire de l'interprétation biblique.² À son tour, Rudolf A. MAKKREEL fait une remarque qui, en effet, possède une véritable nouveauté, car elle suggère la valeur profonde de l'herméneutique kantienne à l'intérieur de la pensée du philosophe, du moins à l'égard de celle que l'on rencontre dans la troisième *Critique*. Nous examinerons en détail cette importante idée de R.A. Makkreel dans les développements de ce que nous appelons le Principe de Symbolisation : R.A. Makkreel déclare donc que, par rapport à l'herméneutique (*hermeneutics*) de la *Religion dans les limites de la simple raison* ainsi que ce qui a trait aux "discussions of religious hermeneutics", "Kant's only extended comments on the problem of interpretation occur in the religious writings that

¹Cf. KANT, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, (trads. Th. M. Greene and H.H. Hudson), "Index to Biblical Citations", New York, Harper and Row, 1960, p. clv.

²YOVEL, Yirmiahu, "Bible Interpretation as Philosophical Praxis: a Study of Spinoza and Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XI, No. 2, April 1973, pp. 191, 193, 205. Or, cet auteur se trompe au sujet de la dernière affirmation. Il ne tient compte ni des travaux d'Otto Kaiser ni des remarques de G.W. MEYER en 1809 que nous présenterons par la suite.

follow the *Critique of Judgement*."¹ Enfin, quelques années auparavant, en 1982, dans son article "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", des réflexions tangentielles de Vincent A. McCarthy touchent notre sujet sans pour autant offrir aucun développement. Ce commentateur accepte tout simplement que la lecture kantienne de la Bible est une "moral-symbolic reading", que l'herméneutique sacrée de Kant a conscience d'elle-même (his hermeutics is self-conscious) et que la position interprétative du philosophe serait celle d'"interpreting traditional religious subjects according to a new hermeneutics of practical reason, according to which all doctrines are given a moral interpretation."²

4. Contemporains de Kant

Ce sont pourtant les contemporains de Kant qui se sont rapidement rendus compte que la pensée du philosophe critique se tournait vers des domaines proprement exégétiques. C'est le cas d'abord des censeurs de Kant, Hillmer et Hermes, qui ont décidé de ne pas donner l'*imprimatur* à la deuxième partie de *La religion* "parce que le manuscrit concerne de fond en comble le domaine de la théologie biblique".³ De plus, il semble que ce soit un des pères

¹MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, University of Chicago, 1990, pp. 5, 141, 161.

²McCARTHY, Vincent A., "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant-Studien*, 73 (1982), pp. 1987-200.

³"weil das Manuscript ganz in das Gebiet der biblischen Theologie einschlage". Tiré de l'Édit de Censure contre Kant. Cf. DILTHEY, Wilhelm, *op.cit.* p. 424.

de la naissante Science Biblique (*Bibelwissenschaft*), Johann Gottfried Eichhorn qui, pour la première fois, a eu le mérite de parler d'une herméneutique biblique chez Kant dans son article de 1794 "*Über die Kantische Hermeneutik*", inclus dans son vaste ouvrage *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*. Une année auparavant, en 1793, selon O. Kaiser, ce savant orientaliste et exégète adresse directement contre Kant la première de ses "*Briefe die biblische Exegese betreffend*".¹ Cette lettre attaque le principe central de l'exégèse critique conformément à laquelle il faut établir un sens pour les passages bibliques s'accordant avec les règles générales de la raison.² Il est aussi certain — remarque Otto Kaiser — que la réaction de cet érudit scripturaire de Göttingen montrait que le livre de Kant de 1793

"conduit la jeune science biblique à une vive agitation et force à ses représentants à examiner de nouveau l'ancien problème des rapports entre raison et révélation, entre interprétation et philosophie."³

Ce qu'il faut retenir c'est que des savants comme J.G. Eichhorn voyaient chez Kant des véritables pensées à teneur herméneutique. Nous savons aussi que Kant tenait en grande estime les travaux exégétiques d'Eichhorn, et se

¹Cf. KAISER, Otto, "Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", *op.cit.*, p. 114. Nous regrettons ne pas avoir eu accès à ce texte. Cette lettre s'est avérée introuvable malgré tous nos efforts.

²Cf. *loc.cit.*

³"brachte die junge Bibelwissenschaft in lebhafte Bewegung und nötigte ihre Vertreter, das alte Problem des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung, Schriftauslegung und Philosophie neu zu durchdenken". *loc. cit.*

référait à lui en tant que philosophe biblique (*ein biblischer Philosoph*)¹. Plus tard, nous présenterons de façon approfondie la critique de J.G. Eichhorn à ce qu'il appelle chez Kant une "herméneutique du nouveau Testament" (*Hermeneutik des Neuen Testaments*)². Il suffit pour l'instant de savoir, d'une part, que cet exégète trouvait comme quelque chose de superflu l'interprétation morale de la Bible réalisée par Kant et, d'autre part, que d'après J.G. Eichhorn les exemples d'exégèse biblique dans *La religion*, "ne sont pas certainement libres du reproche d'une sorte d'interprétation allégorique"³

En ce qui concerne Johann Georg Rosenmüller (1736-1815), né à Erlangen et théologien à l'Université de Leipzig, la réaction ne s'est pas fait attendre. Une lettre adressée à Kant par Christoph Friedrich Ammon le 8 mars 1794 nous apprend que Kant était au courant des attaques de J.G. Rosenmüller contre son interprétation morale de la Bible.⁴ Dans son ouvrage consacré à la critique de la pensée exégétique de Kant, à savoir *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend* (1794), J.G. Rosenmüller reconnaît qu'il existe quelque chose

¹HASSE, Johann Gottfried, *Merkwürdige Aeußerung Kants von einem seiner Tischgenossen. Zu haben beim Verfasser*, Königsberg, Gottlieb Lebrecht Hering, 1804, p. 26.

²EICHHORN, Johann Gottfried, "Über die Kantische Hermeneutik", in EICHHORN, Johann Gottfried, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, 1. Hälfte, Leipzig, 1794, p. 64.

³"sind gewiß nicht frey von dem Vorwurf einer allegorischen Auslegungs=Art.". Ibidem, p. 65

⁴Chr. Fr. Ammon prend en main la défense des idées kantiennees et envoie à Kant le texte de cette défense. Cf. KANT, Immanuel, *Briefwechsel*, Ak., XI, 493.

comme "l'interprétation kantienne de la Bible" (*die Kantische Bibelauslegung*). Rosenmüller s'oppose à l'idée essentielle de l'herméneutique kantienne, c'est-à-dire à celle selon laquelle la pierre de touche du sens biblique sont les règles pratiques d'une pure religion rationnelle. Pour le dire avec cet auteur :

"Cette définition [d'interprétation] est complètement nouvelle et l'opinion de l'auteur [sc. Kant] est considérée; mais elle n'est pas pour cela correcte. Elle entre en conflit avec l'usage du langage admis pour les hommes savants et pour les gens incultes. Car l'interprétation de l'expression orale ou du texte écrit de quelqu'un n'est autre chose, dans le monde entier, qu'informer du véritable sens de l'expression orale ou du texte écrit de quelqu'un; ce n'est que montrer par ses paroles ce que celui qui parle ou celui qui écrit a pensé. Celui qui attribue faussement au propos d'un écrivain un sens dont l'écrivain est étranger, il ne peut pas avoir expliqué l'écrivain. Il n'a fait qu'exprimer ses propres pensées par des mots qui ont tout un autre sens." ¹

Parce que J.G. Rosenmüller comprend l'interprétation comme la détermination du sens voulu par l'auteur sacré, du même coup il demande que le projet interprétatif de Kant soit interdit et conclut aussi qu'à l'égard du philosophe "son interprétation n'est pas du tout une interprétation" (*seine Schriftauslegung eigentlich keine Schriftauslegung sey*). Contre ce projet

¹ "Diese Definition [der Auslegung] ist ganz neu, und der Absicht des Herrn Verfassers [sc. Kant] angemessen; aber sie ist darum nicht richtig. Sie streitet vielmehr mit dem von allem gelehrten und ungelahrten Menschen angenommenen Sprachgebrauch. Denn die Rede oder Schrift eines andern auslegen, heißt in aller Welt nicht anders, als andere von dem wahren Sinn einer Rede oder Schrift belehren; zeigen, was der Redende oder Schriftsteller bey seinen Worten gedacht hat. Wer aber dem Vortrag eines Schriftstellers einen Sinn andichtet, den er nicht hat, noch haben kann, der erklärt ihn nicht, sondern er drückt seine eigene Gedanken mit Worten aus, die etwas ganz anderes bedeuten." ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bible betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, p. 111. Et quelques lignes plus loin : "Aber einen Schriftsteller erklären, ist doch etwas ganz anders als sich seinen Vortrag moralisch zu Nutzen machen, oder ihn zu einem Sinn deuten, der mit den allgemeinen practischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Legt man in die Worte des Schriftstellers einen ganz andern Sinn hinein, als der ist, den er gehabt hat, so erklärt man ihn nicht; man verdreht seine Worte, und macht aus ihm, was man will". (p. 113).

herméneutique inapproprié de Kant, J.G. Rosenmüller plaide une érudition biblique sans se soucier de l'utilité ou de l'inutilité morale des passages bibliques, une érudition scripturaire qui s'occupe uniquement de comprendre par ses mots l'intention de l'écrivain sacré (Cf. pp. 138-139). C'est parce que Kant ne réalise pas cette tâche fondamentale de toute véritable exégèse de l'Écriture sainte, que J.R. Rosenmüller qualifie de *mystique* l'herméneute biblique à la kantienne (Cf. pp. 142, 143, et *passim*).

Un autre contemporain de Kant, Christian Garve, écrit une lettre le 9 juillet 1793 où il critique la manière allégorisante des interprétations kantiennes du Christ conformément aux exemples de *La religion*. Il dit même que l'interprétation scripturaire de Kant est, à quelques endroits, la chose la plus déplaisante de tout son livre (*das mißfälligste im ganzen Buch*), en remarquant également le caractère violent des lectures kantiennes de la Bible (*die gezwungen Auslegungen*).¹

La même opinion va être soutenue quelques années plus tard. En 1809, Gottlob Wilhelm Meyer fait un compte rendu rapide de *La religion* de Kant dans son livre déjà classique dans l'histoire de l'exégèse, sc. *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Or, même si ce ne sont que peu de pages, il n'en demeure pas moins que G.W. Meyer a situé le projet interprétatif de Kant dans son volume concernant l'histoire de

¹GARVE, Christian, *Briefe von Christian Garve an Christian Felix Weiße und einige Freunde*, Zweiter Theil, Breslau, Wilhem Gottlieb Korn, 1802, pp. 318-319. Cf. aussi à ce sujet MALTER, Rudolf "Zeitgenössische Reaktion auf Kants Religionsphilosophie - Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und reformatorischen Denkens", in BUCHER, A.J. - DRÜE, H. SEEBOHM, Th. (Hrsg.), *bewußt sein*, Bonn, Bouvier, 1975, pp. 150-151.

l'hermeneutica sacra, et plus précisément aux pages traitant de l'herméneutique protestante (*die Hermeneutik der Protestanten*). Il y caractérise la lecture kantienne de la Bible et en considère les conséquences néfastes. Meyer retient deux traits du sens que Kant veut attribuer aux passages de l'Écriture: premièrement, ce sens *doit* s'harmoniser aux règles d'une religion de la raison, et, deuxièmement, ce sens *doit* se plier au but d'une pure foi religieuse, c'est-à-dire l'amélioration morale de l'homme (*die moralische Besserung der Menschen*). Toutefois, continue Meyer,

"à travers ces principes, de même que par ces interprétations, dans lesquelles les principes sont employés, la véritable interprétation grammatico-historique de la Bible, celle qui, pendant beaucoup de pages jusqu'ici était énergiquement conseillée, est mise en danger et au lieu de celle-ci on veut introduire une nouvelle façon allégorisante et mystique d'interpréter l'Écriture."¹

Ces idées reviennent quelques pages plus loin où Meyer ajoute d'autres critiques, à savoir, d'un côté, que Kant néglige complètement (*ganz vernachlässigt*) le sens historique dans son interprétation du document sacré. D'un autre côté, aux adjectifs "allégorisante" et "mystique", Meyer ajoute celui pas du tout louangeur d'*hiéroglyphique* (*hieroglyphisch*) lorsqu'il parle de l'exégèse morale de Kant.

¹"durch dies Grundsätze, als durch diese Deutungen, bey welchen sie angewandt wurden, die ächte grammatish-historische Auslegung der Bibel, die von mehreren Seiten bisher so nachdrücklich empfohlen war, gefährdet und daß statt derselben eine neue allegorisirende oder mystische Erklärungsart der Schrift eingeführt werden möchte". MEYER, Gottlob Wilhelm, *Geschichte der Schriftauslegung seit der Wiederherrstellung der Wissenschaften*, Band V : "Geschichte der Exegese", Göttingen, Johann Friedrich Römer, 1809, p. 518.

5. Kant lui-même

Arrivés à ce point de notre analyse, il faut se demander maintenant quelle était la portée que Kant lui-même aurait voulu donner à ses exercices d'interprétation biblique et à ses propos d'exégèse scripturaire (*Schriftauslegung*). Disons tout d'abord ceci : il semblerait bien que Kant n'a pas tenu *La religion* comme un livre contenant de fortes remarques sur la Bible. Cette opinion du philosophe à l'égard de la teneur exégétique de son livre de 1793 paraît découler du fait que cet ouvrage n'aboutit pas à une présentation systématique ou unifiée de la méthode kantienne d'interprétation biblique. Dans le brouillon d'une lettre de mai 1793 adressée à Matern Reuß, on y trouve quelques phrases intéressantes à ce sujet. Cette lettre qui aurait dû accompagner un exemplaire de *La religion*, nous révèle ce qui suit :

"Je joins à ces aveus un petit traité [sc. La religion dans les limites de la simple raison] dont le contenu n'est pas en vérité biblico-théologique, mais philosophique".¹

Néanmoins, même s'il ne s'identifie pas avec la théologie et l'exégèse bibliques, c'est-à-dire avec les doctrines d'écclésiastiques ou de savants appartenant à une foi d'Église, la pensée kantienne de *La religion* concerne à sa manière le Livre des livres.

Dès le début du livre de 1793, nous sommes conscients que, même si elle s'oppose à une théologie biblique telle que la croyance particulière d'une foi

¹ "Ich füge diesem Bekenntnisse eine kleine Abhandlung [sc. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*] philosophisch-, nicht eigentlich biblisch-theologisch Inhalts bei". KANT, Immanuel, *Briefwechsel*, Ak., XI, 431.

historique s'oppose à la foi universelle d'une religion rationnelle, la philosophie religieuse de Kant, ou si l'on veut, sa théologie philosophique, possède une partie qui touche directement le document sacré¹. Dans un premier moment, le recours à la Bible de la part de Kant s'avoue restreint à deux fonctions, à savoir celle d'appuyer et celle d'expliquer les définitions de la théologie rationnelle². Il en vient à déclarer que dans son étude religieuse à l'intérieur des frontières de la raison, l'Écriture sainte n'a aucun privilège : son statut est semblable à celui de la connaissance historique, des langues et des livres de tous les peuples. Les développements postérieurs vont montrer que la pensée de Kant est plus nuancée et que la Bible acquiert une importance primordiale dans la quête humaine d'une pure foi religieuse. À cet égard, Kant commence par faire une analogie tout à fait suggestive: de même que le jus-naturaliste (*Lehrer des Naturrechts*) "emprunte au droit romain maintes expressions et formules classiques en vue de sa théorie philosophique du droit"³, de même le philosophe critique en fait, en ce qui concerne la Bible, autant en vue de sa théorie philosophique de la religion. Les suites du livre de 1793, comme nous le montrerons dans les chapitres suivants, manifestent au plus haut degré une interprétation de l'Écriture: si le criticisme veut se servir de l'Écriture sacrée, il

¹Cf. Ak., VI, 10.

²Cf. Ak., VI, 9.

³KANT, Immanuel, "La religion . . ." (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 10, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 23.

faut qu'il justifie ce service par un travail herméneutique légitimant l'inclusion du texte divin à l'intérieur du projet philosophique kantien.

Kant utilise plusieurs mots pour désigner son travail interprétatif par rapport à la Bible. Dans *Le conflit des facultés*¹ le philosophe parle d'un "art de l'interprétation" (*Auslegungskunst*). Cet art se rapporte autant à l'"érudition biblique du christianisme" (*die Schriftgelehrsamkeit des Christentums*) dont se sert la faculté supérieure de théologie qu'à la faculté inférieure de philosophie lorsque cette faculté détermine le sens moral d'un passage des Écritures saintes. Kant a aussi caractérisé son exercice d'interprétation tout simplement comme "interprétation de l'Écriture" (*Schriftauslegung*)², comme *hermeneutica sacra* ou comme "art de l'interprétation biblique" (*biblische Auslegungskunst*)³. Or, vu que ces expressions peuvent entraîner de la confusion, car elles se réfèrent également aux interprétations "à la lettre (philologiquement) conforme à l'idée de l'auteur"⁴, Kant fait usage du terme *Exegese* afin de différencier sa propre théorie et pratique de l'interprétation. Il s'agit dans ce dernier cas de ce que Kant appelle une interprétation *doctrinale* laquelle, à la différence de la lecture *authentique*, ne se soucie pas du *scopus* ou de l'intention de sens voulu par l'auteur biblique. Par contre, une *doktrinale Exegese* consiste à supposer

¹Ak., VII, 38.

²Ak., VII, 38.

³Ak., VII, 65.

⁴KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 65, éd. cit., p. 875. C'est la reconstruction du *scopus* de l'écrivain sacré qui est visé ici. Il en sera question plus tard.

librement, du point de vue philosophique. un sens révélant pour le texte "une intention moralement pratique (pour l'édification du disciple)."¹ En effet, Kant insiste sur le contenu pratique de sa lecture de la Bible : le but est de présenter un sens tel qu'il contribue à notre perfectibilité morale. Kant revient plus tard sur cette idée où il est même question des conséquences pédagogiques d'une méthode exégétique à prétention fondamentalement morale.

"Seule l'interprétation *doctrinale* - continue Kant -, qui vise à savoir non pas (*empiriquement*) quel sens l'auteur sacré peut bien avoir associé à ses paroles, mais quel enseignement la raison (*a priori*) peut supposer, d'un point de vue moral, à l'occasion d'un passage biblique pris comme *texte* constitue l'unique méthode évangélico-biblique (*die einzige evangelisch-biblische Methode*) pour éduquer le peuple dans la vraie religion intérieure et universelle qui est distincte de la croyance particulière de l'Église en tant que croyance historique."²

La seule fois, à notre connaissance, où Kant utilise le terme *Hermeneutik* est en Ak., VII, 66-67. Toutefois, le terme ne se rapporte pas à l'exégèse morale kantienne mais clairement à l'herméneutique des érudits scripturaires (*die Hermeneutik der Schriftgelehrten*)³.

Or, tout au long de notre étude nous allons employer comme synonymes, des notions telles qu'herméneutique, interprétation, exégèse, *hermeneutica sacra* et lecture, en ajoutant l'adjectif *moral* ou *critique* dès que

¹*loc.cit.*. Quelques pages auparavant Kant appelait son projet herméneutique "interprétation rationnelle de la Bible" (*Vernunftauslegung der Bibel*). Cf. Ak., VII, 46.

²*Ibidem*, Ak., VII, 67, *éd.cit.*, p. 876.

³*Wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als kontinuierlich dem Ausleger zuteil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch tun muß". Der Streit der Fakultäten*, Ak., VII, 66-67.

cela permettra d'éviter une confusion entre la théorie textuelle de Kant pour l'interprétation de l'Écriture et d'autres sortes de doctrines interprétatives. Kant n'a jamais prétendu construire une théorie de l'interprétation scripturaire. Tout au plus ses prétentions se sont-elles limitées explicitement à offrir quelques principes philosophiques pour la lecture de la Bible (*philosophische Grundsätze der Schriftauslegung*). Il n'en demeure pas moins qu'il est possible de parler d'*hermeneutica sacra* chez Kant pour signifier tout ce qui, dans les écrits du philosophe, renvoie directement ou permet de dégager une théorie de l'interprétation du Livre des livres.

Notre travail consistera à essayer de préciser la conception (règles d'interprétation et exemples) de la lecture kantienne de la Bible, conformément à ce qui peut être inféré à partir de la pratique exégétique concrète de Kant. Par ailleurs, tel que nous l'avons déjà dit, chez Kant, l'herméneutique scripturaire n'est qu'un art (*Kunst*). Cela ne veut pas dire qu'elle serait dépourvue de toute valeur philosophique, mais que pour Kant l'exégèse ne possède pas encore un statut ni de science, comme la physique ou les mathématiques, ni de réflexion philosophique autonome, comme la philosophie morale. Sa portée est instrumentale, essentiellement à l'égard de l'éthique kantienne, et révèle en outre des applications dont l'origine doit être cherchée dans la première et la troisième Critiques, ou dans certains opuscules de philosophie de l'histoire.

De plus, lorsque Kant traite de l'Écriture sainte dans ses ouvrages, il propose des règles d'interprétation, ou les suppose. En tout cas, il s'en sert

pour déterminer un sens précis des passages bibliques. De ce point de vue, l'herméneutique kantienne ne cherche pas à mettre en marche une méthode descriptive de lecture scripturaire, mais à donner des normes d'interprétation. C'est pourquoi, nous sommes tentés de croire que l'herméneutique sacrée de Kant, de par sa méthode normative, suit la tradition de l'herméneutique qui va de l'Antiquité au XIXème siècle. Cela revient à dire que l'herméneutique kantienne ne s'élève pas au rang d'être une caractéristique fondamentale de l'être humain dans ses rapports avec le réel. Étant donné que la théorie interprétative de Kant n'a comme objet que le document sacré, cette herméneutique ne peut pas être considérée comme "une herméneutique phénoménologique ou philosophique."¹ Enfin, nous pouvons dire en passant, qu'ainsi que l'herméneutique de Martin Luther, celle de Kant peut de tout droit être appelée *herméneutique textuelle* dans la mesure où elle se limite à donner des règles pour interpréter la Bible, bien que ces règles ne soit pas toujours explicites.²

¹GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, p.2.

²Cf. *ibidem*, p. 42 (sur l'exégèse de Luther).

Chapitre II

L'AUFKLÄRUNG ET LA CRITIQUE BIBLIQUE CHEZ KANT

Il faut dire tout d'abord qu'il n'est pas dans notre intérêt de situer la lecture kantienne de la Bible dans l'histoire de la *Bibelkritik*, ou de ce qui à l'époque de Johann Gottfried Eichhorn commençait à s'appeler *Bibelwissenschaft*. À cette histoire de la critique biblique, appartiennent entre autres, des auteurs aussi renommés que Baruch Spinoza, Blaise Pascal, Richard Simon, Moses Mendelssohn et J.A. Ernesti.¹

Or, comme on le verra tout au long de cette étude, il existe bel et bien une critique biblique chez Kant. En outre, cette critique de l'Écriture est tout à fait une des réalisations — ou des applications, si l'on veut — de l'*Aufklärung* telle que Kant la comprend. Ce chapitre démontrera comment le projet herméneutique de Kant pour la Bible se situe dans le contexte plus vaste des Lumières : le projet des Lumières pousse à une critique de la Bible, et à son tour à une herméneutique de l'Écriture sainte qui contribue à l'avènement d'une époque enfin éclairée.

Pour ce faire, nous avons divisé ce chapitre en cinq parties : la première établit qu'une critique de la Bible est une tâche de la philosophie critique de

¹Sur la critique de la Bible à l'époque des Lumières et sur les devanciers de la *Bibelkritik*, nous attirons l'attention sur l'article de Bertrand Eugène SCHWARZBACH "Les adversaires de la Bible", in *Le siècle des Lumières et la Bible* (sous la direction d'Y. Belaval et D. Bourel), Paris, Beauchesne, 1986, pp. 139-166. Sur l'*Aufklärung* et l'interprétation systématique de la Bible chez Lessing et Bayle, cf. BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 181-183.

Kant. Ensuite, il sera question de l'attaque kantienne du *maître à lire*.

Troisièmement, nous verrons comment Kant conteste l'idée d'un livre dont l'autorité serait absolue. Finalement, Bible et superstition, ainsi qu'Écriture et autonomie constituent les deux dernières parties du chapitre.

1. Critique de la Bible comme tâche de la Philosophie Critique

Selon Kant la Bible a un rôle important à jouer pour l'*Aufklärung* de l'humanité. Ce livre, dit-il, est irremplaçable dans la puissance et dans sa convenance eu égard à une religion pure pour le peuple. Dans une des *Lose Blätter* Kant met en rapport les Lumières et l'Écriture :

"Pendant le temps que les Lumières durent dans le monde, on ne trouvera pas un livre [sc. la Bible] pour le peuple plus convenable et plus chargé de force en ce qui concerne la religion, puisque lui manquerait l'onction de l'histoire. Par ailleurs, il n'y aura plus d'autre sorte d'onction précisément à travers ces Lumières, parce qu'elle devrait avoir lieu grâce à de nouveaux miracles."¹

Il faut pourtant — et Kant le sait — justifier ce lieu privilégié qu'occupe la Bible dans les Lumières. Dans ce travail de justification, le philosophe élabore sa critique textuelle de l'Écriture, entre en dialogue avec son présent et avec des traditions interprétatives². Si l'on lit avec soin un petit passage d'une note

¹"solange Aufklärung in [der] Welt bleibt, wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklicheres und kräftiges Buch angetroffen werden, denn die Salbung der Geschichte wird ihm fehlen, und eine andere wird eben durch diese Aufklärung, weil sie aus neuen Wundern bestehen müsste, nie Ansehen bekommen." KANT, Immanuel, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten, Ak., XXIII, 451.

²"Biblical exegesis is an aggressive activity, offering the philosopher a mode of engagement in the social and cultural processes of his time." YOVEL, Yirmiahu, "Bible Interpretation as Philosophical Praxis: a Study of Spinoza and Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XI, no.2, April 1973, p. 195.

de Kant à sa première édition de la *Critique de la raison pure*, on y voit clairement que l'idée d'une critique biblique appartenait déjà au projet critique kantien:

"Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. *La religion*, par sa *sainteté* et la *législation*, par sa *majesté*, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen."¹

Avant tout, Kant voit dans la sainteté de la religion une barrière à l'analyse critique. Le caractère saint de la religion, qui s'étend aussi à la Bible, rend la religion en quelque sorte réfractaire à toute exigence de légitimation de la part de la raison. Or, à cause de ce refus de la critique, la religion, et la Bible y comprise, deviennent suspectes et sont objets de doute. Elles perdent le respect qui leur serait accordé par la raison si elles acceptaient la critique. Dans cette perspective, il est donc complètement légitime de dire qu'une critique de la Bible permet d'échapper aux soupçons portés sur une Écriture rejetant tout examen et récupère le respect que la raison peut accorder à la Bible.

Kant propose ainsi une *Bibelkritik*. Cette critique biblique, ou herméneutique sacrée, ou théorie interprétative de l'Écriture, consisterait *grosso modo* en l'examen public et libre du texte religieux. L'aspect "public" et "libre" de l'examen va réapparaître dans les thèses kantienne sur les Lumières telles

¹KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pure", AIX, Ak., IV, 9, (trad. Alexandre J.-L. Delamare et François Marty), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p.727.

qu'elles seront présentées dans l'opuscule *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?* de 1784. L'examen est *libre* en ce sens qu'il se réalise sans contraintes, sans aucune sorte de tuteurs, celle d'un pasteur, d'une tradition, d'une Église ou d'un livre (il est certain que dans ce cas Kant pense à la Bible). Par ailleurs, l'examen est *public*, car il se présente à l'ensemble des lecteurs. De ce point de vue, la critique biblique que Kant propose serait l'usage public de la raison par rapport à l'Écriture, usage public où Kant voyait le trait principal de l'*Aufklärung*. Les Lumières s'appliquent à la Bible pour la libérer de toute charge d'autorité illégitime empêchant le passage de la minorité à l'âge éclairé.¹

Pour Kant, le livre peut toujours devenir un obstacle pour la pensée libre. À sa façon, le livre est une des manifestations de cet *autre* dont Kant parle et qui se constitue en directeur et tuteur de notre entendement. Aussi la Bible serait-elle constamment un obstacle à la devise des Lumières : *sapere aude*. À cet égard, le philosophe remarque : "Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement [...], je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même". Et quelques lignes plus loin : "Préceptes et formules, ces instruments mécaniques d'un usage ou, plutôt, d'un mauvais usage rationnel de ses dons naturels, sont les entraves qui perpétuent la minorité."² Il s'ensuit que tout précepte et toute

¹Pour un analyse de l'usage public de la raison chez Kant Cf. O'NEILL, Onora, *Constructions of reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, chapter 2 : "The public use of reason", Cambridge, Cambridge University, 1989, pp. 28-50.

²KANT, Emmanuel, "Réponse à la question : Qu'est-ce que Lumières?" Ak., VIII, 35-36, (trad. Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, pp. 209-210.

formule tirés de la Bible peuvent devenir de simples *instruments mécaniques*, c'est-à-dire des outils pour la raison dont la réflexion critique est absente. Ils sont acceptés sans la moindre analyse, répétés avec la plus totale automaticité. En plus, la Bible serait source d'obstacles pour les dons naturels de l'homme, en ce sens que ses préceptes et ses formules freineraient la tendance des hommes à devenir des *Aufklärer*, c'est-à-dire qu'ils décourageraient leur vocation à penser par eux-mêmes.

En suivant cette ligne d'interprétation, il est permis de penser que les analyses de Kant touchant la Bible, soit dans *La religion dans les limites de la simple raison*, soit dans *Le conflit des facultés*, veulent attirer l'attention sur la propension de l'homme à se laisser guider par l'écrit, d'autant plus lorsque cet écrit est dit sacré. C'est pourquoi, nous sommes d'accord avec Theodor Ruysen quand il dit que Kant, dans *La religion*, "insiste à nouveau sur la paresse intellectuelle en vertu de laquelle l'homme s'incline volontiers devant l'autorité des traditions écrites."¹

2. Contre le "maître à lire"

L'autorité intouchable de la Bible lui vient, en partie, de cette idée selon laquelle l'Écriture est difficile à comprendre, même hermétique, et seulement transparente pour les détenteurs d'un savoir dépassant les connaissances simples du *vulgus*. Bien au contraire, suivant l'esprit des Lumières, Kant

¹RUYSEN, Theodor, "Kant est-il pessimiste?", *Revue de métaphysique et de morale*, (1904), p. 537.

attaque l'idée d'un *maître à lire*, qui posséderait l'unique et vrai sens des Écritures saintes. En ce sens, Kant se situe dans la lignée de Luther. Comme Luther, Kant ne médiatise pas la lecture de la Bible par l'entremise d'un autre, ou bien prêtre, ou bien théologien biblique. Tout lecteur est *in principio* capable de comprendre le sens des textes bibliques sans avoir besoin d'un intermédiaire. En d'autres termes : l'exégèse personnelle est toujours possible, s'il n'y a aucun "manque d'entendement"¹.

Les idées antérieures seront renforcées dans le petit texte de Kant *Qu'est-ce s'orienter dans la pensée?* de 1786. Kant y écrit :

"on prend aussi la liberté de penser au sens où elle s'oppose à la contrainte sur les consciences, où, en dehors de toute pression extérieure, des membres de la cité s'érigent dans les choses de la religion en tuteurs des autres, et, *remplaçant les arguments par les formules de pitié* imposées et assorties de la crainte pitoyable du danger d'*exploration personnelle*, excellent à bannir, au moyen de l'empreinte précoce infligée aux âmes, tout examen par la raison."²

Kant se range ainsi du côté de Martin Luther et des réformateurs qui avaient attaqué l'autorité de l'Église catholique et de la tradition du magistère. Église et tradition se voulaient l'unique instance pour déterminer le véritable sens de l'Écriture. La possibilité de compréhension de la Bible supposait toujours la référence à quelque chose d'autre, différent du simple entendement de n'importe quel lecteur. Luther, par contre, et Kant le suit, rejette cette

¹KANT, Emmanuel, "Réponse à la question...", Ak., VIII, 35, *éd.cit.*, p. 209.

²KANT, Emmanuel, "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?", Ak., VIII, 145, (trad. Pierre Jalabert), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, *éd.cit.*, p. 543. C'est nous qui soulignons.

référence obligée et laisse aux soins des lecteurs l'établissement du sens du texte biblique. Or, la critique kantienne de l'Église et de la tradition par rapport aux textes bibliques ne se limite pas à une attaque de l'Église et de la tradition catholiques. En suivant Jean-Louis Bruch, on peut aussi dire que Kant vise l'orthodoxie luthérienne des XVII^e et XVIII^e siècles. Cette orthodoxie était devenue une nouvelle Église autoritaire se voulant le tuteur des âmes¹.

Une des attaques, la plus aigüe de Kant contre cette orthodoxie, et contre une Église imposant une interprétation de la Bible, se trouve dans un passage de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, de 1798:

"Le *clerc* maintient avec rigueur et constance le *laïc* en son état de tutelle. Le peuple n'a ni voix ni jugement pour le chemin qui mène au royaume des cieux. L'homme n'a que faire de ses propres yeux pour y parvenir, on se charge de le conduire, et bien que les textes sacrés soient mis entre ses mains afin qu'il voie de ses yeux, ses guides l'avertissent dans le même temps de «n'y trouver que ce qu'ils assurent y trouver»."²

3. Du *magister dixit* au *liber dixit*

Toutefois, la position de Kant, quoiqu'elle reprenne celle de Luther, dépasse et critique ses devanciers réformateurs. Comme nous le montrerons plus tard en détail, il n'y a plus pour Kant de caractère révélé du texte biblique qui pourrait limiter le travail herméneutique. Du moment où Kant critique le

¹En rejetant l'autorité de l'Église et en la remplaçant par le texte biblique soumis à la libre interprétation du fidèle, Luther avait réalisé une sorte d'*Aufklärung*, limitée seulement par le caractère révélé du donné biblique. Mais en restaurant une interprétation canonique du texte biblique, l'orthodoxie protestante [des XVII^e et XVIII^e siècles] avait constitué à nouveau l'Église comme tuteur des consciences mineures". BRUCH, Jean-Louis, "Kant et les Lumières", *Revue de métaphysique et de morale*, 79 (1974), p. 463.

²KANT, Emmanuel, "Anthropologie du point de vue pragmatique", Ak., VII, 209, (trad. Pierre Jalabert), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. 1027.

magister dixit du catholicisme ecclésiastique, et en outre lorsqu'il s'oppose à la tyrannie de la lettre sacrée, l'herméneutique kantienne est luthérienne, mais aussi plus que luthérienne. La fameuse maxime de Martin Luther *sola Scriptura, sola fide* ne fait que changer un tuteur pour un autre. C'est maintenant le livre qui devient le tuteur. Ce principe de littéralité, le *liber dixit*, fait l'Écriture une autre autorité également dictatoriale. On passe donc de l'*auctoritas magisterii* à l'*auctoritas Scripturae*.

Il était impossible, autant pour Luther que pour l'Église catholique de mettre en question l'autorité de l'Écriture. Cette impossibilité se fondait sur une conviction fondamentale : la Bible ne se trompe jamais. Vu son inspiration divine, il n'y a que des vérités dans le Livre des livres. Le terme technique pour cette qualité de la Bible est la *inerrantia*. L'inerrance de l'Écriture sainte est une conviction dont l'origine n'est pas seulement la tradition, mais aussi la Bible elle-même. Jean a conservé ces mots de Jésus, des mots qui sont devenus un principe : "et on ne peut abolir l'Écriture"¹. Pour le dire avec J. BEUMER :

"L'usage de l'Écriture vétérotestamentaire de la part de Christ, des apôtres, des évangélistes, et du reste d'hagiographes du Nouveau Testament est parfaitement certifié. Dans ceci il est digne d'attention non pas que cet usage est si fréquent, mais plutôt qu'il y existe une reconnaissance du contenu de vérité absolue des textes liée à une autorité incontestable. Les

¹Évangile selon saint Jean, 10, 35, in *Sainte Bible* (trad. École Biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 1961, p. 1414. Martin Luther traduit ainsi ce verset : "*und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden.*" *Die Bibel. Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, (Überetzung D. Martin Luthers), Wiesbaden, Panorama, 1983, p. 116. Cf. aussi BEUMER, Johannes, "La inspiración de la sagrada Escritura", in SCHMAUS, Michael - GRILLMEIER, Alois - SCHEFFCZYCK, Leo, *Historia de los dogmas*, Tomo I, Cuaderno 3b, Madrid, B.A.C., p.5

preuves données au lecteur sont, presque sans exception, des preuves tirées de l'Écriture de l'Ancien Testament." ¹

Par ailleurs, il suffit de se référer à deux lettres de saint Augustin pour voir comment l'idée d'inerrance devient un acquis de la pensée chrétienne. Le Père de l'Église parle, dans la *Lettre XXVIII*, de la Bible comme le sommet de l'autorité². De cette autorité absolue découlerait nécessairement sa vérité incontestable³. Augustin préfère aussi admettre un défaut de l'entendement personnel, lorsqu'il se agit avec des passages obscurs (*ambigua*), qu'attribuer une erreur à l'auteur sacré. Augustin écrit à ce sujet dans la *Lettre LXXXII* :

"J'ai appris à ne croire fermement qu'à l'infaillibilité des auteurs des livres qui sont déjà appelés canoniques; à eux seuls je fais cet honneur et je témoigne ce respect. Si s'y rencontre quelque chose qui paraisse contraire à la vérité, je ne songe pas à contester, mais je me dis que l'exemplaire est défectueux, ou bien que le traducteur est inexact, ou bien encore que je n'ai pas compris."⁴

Le livre des Écritures se constitue en un vrai fétiche, dû à son caractère surnaturel, vu son autorité absolue, étant donné qu'il est l'unique objet qui peut

¹*"El uso de la Escritura veterotestamentaria por parte de Cristo, los Apóstoles y evangelistas y los restantes hagiógrafos del Nuevo Testamento, está perfectamente testificado. En ello tiene que llamar la atención no tanto el que esto sucede tan frecuentemente, sino mucho más el que se reconoce a los textos un contenido de absoluta verdad conexo con un autoridad irrefutable. Las pruebas que son presentadas al lector son, casi sin excepción, pruebas de la Escritura del Antiguo Testamento. BEUMER, Johannes, ibidem. C'est nous qui soulignons.*

²"Lettre XXVIII", in *Oeuvres complètes de Saint Augustin* (trad. sous la direction de M. Raux), Tome I, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864, p. 555.

³BEUMER, Johannes, *op.cit.*, p. 28.

⁴"Lettre LXXXII", in *éd.cit.*, Tome II, pp. 107-108.

fournir la certitude du salut¹. Il est bien particulier qu'aucun spectacle du monde et qu'aucun comportement des autres hommes n'arrivent à donner le degré de certitude concernant notre salut tel que la Bible elle-même l'offre.

Il faut se rappeler, si l'on en croit Heinrich Heine, que le pas adopté par Luther en Allemagne a été gigantesque. Luther pensait aller au-delà de toute autorité humaine, pour lui capricieuse et arbitraire. Au lieu de cette autorité comme pierre de touche de la vérité, Luther propose une référence inconditionnée à la Bible. Ce faisant, il croit pouvoir éviter tout individualisme particularisant. La vérité ou la fausseté des doctrines est déterminée par la lettre de la Bible. Plus encore : du moment où Luther met à la portée de tout le monde le texte biblique, grâce à sa traduction, n'importe qui a la possibilité de trancher en termes de vérité ou de fausseté, car il lui suffit de se rapporter à la Bible. Aussi, la vérité perd-elle son centre arbitrairement humain et se resitue, tout en demeurant objective, dans un endroit toujours accessible à l'homme, à savoir l'Écriture sainte. Avec le geste de Luther une liberté aux conséquences incalculables voit le jour : c'est la liberté du lecteur, une liberté qui, au fond, ne fait que revaloriser et supposer ses capacités à lui, et à lui seul, dans sa quête de la vérité. Quoique cette vérité soit pour Luther unique et fondamentalement salutaire, ou plus techniquement *sotériologique*, il existe enfin ce moment extraordinaire d'*Aufklärung* : sans pasteurs, sans prêtres, sans tradition, sans

¹CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, (trad. Eugenio Ímaz), México, F.C.E., 1981, p. 162.

Église, le lecteur et fidèle peut trouver dans la lecture personnelle de la Bible son chemin vers le salut.

Voici un beau texte de H. Heine où il résume quelques aspects de ce que nous venons de dire :

"[thanks of Luther the poorest classes] have no need of any special learned instruction to enable them to express themselves in a literary style. This circumstance will, when the political revolution takes place in Germany, result in strange phenomena. Liberty will everywhere be able to speak, and its speech will be Biblical [...] In declaring that his doctrine could be refuted only by an appeal to the Bible or on grounds of reason, Luther conceded to human intelligence the right to explain the Scriptures, and reason was acknowledged as the supreme judge in all religious controversies. Thus was established in Germany spiritual freedom, or, as it is also called, freedom of thought. Thought became a right, and the decisions of reason became legitimate. No doubt for several centuries back, men had been permitted to think and to speak with tolerable freedom."¹

Or, le *Schriftprinzip* de Luther, c'est-à-dire, que *sola Scripture, sola fide*, entraîne non seulement l'idée de vérité absolue du texte, mais aussi la supposition selon laquelle l'Écriture est une unité parfaite, sans la moindre fissure, avec la plus totale homogénéité. Tel que nous le montrerons dans un des chapitres suivants, Kant met en question cette idée d'unité biblique, dont l'origine est autant luthérienne que catholique. Chaque mot, chaque syllable, même chaque virgule doivent avoir la même valeur, quant à leur sainteté et leur teneur de vérité, que le tout du livre, ainsi que la même validité que la révélation tout entière².

¹HEINE, Heinrich, *Religion and Philosophy in Germany*, (trad. John Snodgrass), Albany, State University of New York, 1986, pp. XII et 50.

²Cf. CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, éd.cit., p. 208.

Libérés de la servitude d'une tradition tyrannique, Luther nous impose une autre servitude, celle de la lettre. Pour le dire à nouveau avec Heine : "[lorsque Luther] *set up the Bible as the only source of Christianity, there arose a frigid literalism, and the letter of the Bible became as great a tyranny as tradition had formerly been.*"¹

Comme nous le verrons par la suite, l'herméneutique sacrée de Kant va contester le privilège de la lettre. Cette contestation du *liber dixit* il la fait par une critique des prétentions d'objectivité de ce qui est écrit. Kant va mettre des limites à la portée objective qu'on a attribué à toutes les représentations écrites d'un livre dont on allègue le caractère révélé. Il sait pourtant que le dogmatisme guette là où sans examen une représentation est liée comme prédicat ou détermination à un objet quelconque. En outre, ces représentations sont encore plus dangereuses que celles de la métaphysique dogmatique, en ce sens que les représentations bibliques se transforment en phrases aphoristiques, et s'imposent sans aucun type d'argument rationnel et sans aucune possibilité de les mettre en doute. "C'est ainsi" car "c'est écrit" : le fondement des représentations du texte n'est plus un argument de la raison, mais la virtuelle manifestation écrite d'une divinité.

Gilbert Vincent a bien saisi ce danger eu égard à l'autorité suprême de la Bible. C'est pourquoi il écrit :

"L'Écriture permet de contenir [des] débordements enthousiastes; mais au risque de fixer l'enthousiasme et l'idolâtrie sur elle. Le livre devient alors objet d'une nouvelle

¹HEINE, Henrich, *op.cit.*, p.101.

superstition; l'affirmation «c'est écrit» fonctionne comme un arrêt dont l'arbitraire n'a que faire des objections que la raison peut élever. Hâvre de certitudes pour ceux qui s'en réclament, le livre sert également d'instrument de condamnation contre les autres; ses énoncés fonctionnent comme des «sentences»."¹

Face à cette lourdeur de la représentation écrite de la Bible, Kant fait appel à la loi morale en nous. Celle-ci repousse la forme de l'écrit et lui exige du même coup de se plier aux exigences universelles et nécessaires de la moralité. L'extériorité de l'Écriture, et de la possible révélation dont elle est issue, sont remplacées par l'intériorité du devoir et par son autorité inconditionnée. Ce devoir n'a pas pour Kant les lacunes propres à toute révélation : il est donné à tout homme, et ceci contre le particularisme du révélé; il a en soi la conscience de sa nécessité, et ceci contre le caractère contingent du révélé. Avant même la première *Critique*, en 1775, Kant rejette tout livre se voulant premier dans l'ordre de la moralité et de ses convictions. Dans le brouillon d'une lettre de Kant à Johann Kaspar Lavater, du 28 avril 1775, on peut lire : "Étant donné qu'aucun livre, quelle que soit son autorité, que même une révélation parvenue à mes propres sens ne peut m'imposer pour la religion (en ce qui concerne mes convictions) quelque chose qui ne soit déjà devenu un devoir grâce à la loi sainte qui est en moi, ..."²

¹VINCENT, Gilbert, "Kant et l'Écriture", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), p. 61. En outre : "La tâche de la raison est critique; son premier devoir est dans l'iconoclasme tranquille de qui a une fois repéré les pièges de la représentation; plus exactement les pièges dogmatiques cachées dans la prétention de la représentation à l'objectivité." *Ibidem*, p. 60.

²KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion*, (trad. Jean-Louis Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, p. 31, Ak., X, 179.

4. Bible et superstition

L'herméneutique kantienne de la Bible, suivant l'esprit des Lumières, veut expulser toute superstition de l'Écriture. En ce sens la théorie interprétative de Kant est, de fond en comble, une herméneutique éclairée. Kant interprète la Bible en levant toute teneur oraculaire du texte, déchargeant la lettre de tout pouvoir magique ou, pour l'exprimer en un mot, sécularisant. Sans atmosphère de mystère, sans receler des secrets dont uniquement quelques initiés d'élite auraient la clé, l'Écriture acquiert une allure plus humaine, car elle perd ce caractère lointain parce qu'hermétique. En plus, et ceci est fort important, l'Écriture cesse finalement d'être un outil de peur. De là, nous sommes bien autorisés à dire que, chez Kant, la critique textuelle de la Bible réalise au niveau de l'exégèse l'idée d'*Aufklärung*. À ce sujet, il écrivait sur les Lumières en 1790:

"L'*Aufklärung*, c'est se libérer de la superstition; en effet, bien que ce terme convienne aussi pour signifier qu'on se libère des préjugés en général, la superstition mérite par préférence (*in sensu eminenti*) d'être appelée préjugé, parce que l'aveuglement où nous plonge la superstition, et qu'elle va même jusqu'à exiger à titre d'obligation, souligne de manière remarquable le besoin d'être guidé par d'autres, donc l'état dans lequel se retrouve une raison passive."¹

Il y a une autre caractéristique de cette interprétation éclairée de l'Écriture. Dépourvue de toute essence énigmatique, Kant prend parti contre les lectures défendant un sens infini de la Bible. Kant établit des sens pour les

¹KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger", Ak., V, 294, (trads Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol II, éd.cit., pp. 1073-1074.

passages sacrés dont la compréhension ne représente jamais une chute dans l'abîme pour la raison. Il rejette tout sens qui serait inépuisable. Bien que l'herméneutique kantienne offre des vérités de sens pour les récits bibliques, celles-ci sont acquises une fois pour toutes et ne sont pas relativisées dans un processus de compréhension mystérieuse *ad infinitum* dont les essais interprétatifs auraient pour toujours quelque chose à déceler.

Il faut toutefois remarquer que Kant laisse une place pour le mystère dans sa lecture de la Bible. Or, ce quelque chose d'insondable est plutôt une énigme de la moralité humaine en elle-même que l'inaccessibilité d'un secret gardé dans les lignes de l'Écriture. La Bible fait écho, par ses représentations symboliques, imaginaires et intuitives, au caractère incompréhensible du mal et de la conversion morale chez l'homme. Selon Kant, ce sont des *facta* moraux qui échappent à notre capacité de compréhension¹. À son tour, la Bible se limite seulement à être un miroir symbolique de ces incompréhensibilités. Nous reviendrons plus tard sur cette question.

¹Pour ne citer qu'un exemple, il suffit de considérer le mal radical et sa symbolisation dans le récit biblique de la chute. À ce sujet J.-L. BRUCH écrit: "Le mal radical tel que Kant le définit est assurément conforme à la raison pratique, mais aucun fil conducteur ne permet d'y parvenir ni d'en affirmer l'universelle réalité. Ce n'est pas fortuitement que Kant retrouve en le décrivant des formules de l'apôtre Paul, et surtout le récit de la chute. La chute est mystérieuse et incompréhensible: elle ne fait pas intervenir seulement la notion d'un mauvais principe, mais une force intrinsèquement mauvaise qui trouve elle-même sa figuration dans l'être le plus mystérieux de la religion révélée, le Diable." BRUCH, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 129. Et en Ak., VI, 43 Kant déclare: "Quant à l'origine rationnelle de ce désaccord de notre arbitre, c'est-à-dire de cette manière d'adhérer à des motifs subordonnés dans ses maximes, de telle sorte qu'elles occupent le premier rang, donc de ce penchant au mal, elle demeure pour nous insondable." KANT, Emmanuel, "La religion dans les limites de la simple raison" (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, éd. cit., p. 59.

5. Bible et autonomie

La Bible n'est pas pour Kant réfractaire aux analyses de la raison. Par ailleurs, en vertu de n'importe quel passage biblique, la dignité de la raison ne doit pas être blessée. Tout ce conflit sera l'objet de la *questio disputata* dans la première partie du *Conflit des facultés*. Le théologien biblique, s'il se tient dans son domaine de foi d'Église, doit se garder de mettre en cause l'autonomie de la raison. Cette autonomie est l'affaire de la faculté de philosophie, que Kant qualifie d'inférieure. Bien qu'elle ne soit pas une faculté supérieure, comme celles de théologie, de droit et de médecine, l'infériorité dont Kant parle ne va pas du tout dans le sens de *philosophia ancilla theologiae*. Cette infériorité lui vient de sa propre modestie : la raison, qui se développe chez les théologiens bibliques, chez les avocats et chez les médecins, connaît bien ses limites. Elle se sait autonome mais jamais omnipotente. La quête d'une continuelle autonomie fait en sorte que la faculté de philosophie s'engage dans des conflits pour défendre l'absolue liberté de la raison; la reconnaissance de sa finitude fait en sorte que la faculté de philosophie ait du respect pour ce qui ne relève pas de sa compétence. Pourtant, une foi biblique qui se veut valable pour tous est un scandale pour la raison, et par ailleurs un ennemi de la faculté de philosophie, car la prétention à l'universalité relève de la raison et non pas d'une foi historique. Si l'on souhaite élargir les limites étroites d'une foi d'Église (et la foi biblique en est une composante fondamentale), il faut y déceler sa teneur rationnelle. Et qu'est-ce

qui pourrait être mieux disposé pour accomplir cette tâche qu'une herméneutique philosophique?

"Les théologiens — précise Kant — ont pour eux-mêmes le devoir, par conséquent aussi le droit, de maintenir la foi biblique (*den Bibelglauben*) : sans porter atteinte cependant à la liberté que les philosophes ont de la (*ihn*) soumettre à tout moment à la critique de la raison".¹

Kant sait bien que dans l'esprit polémique des Lumières son herméneutique rationnelle de l'Écriture ne fait que créer un autre champ de bataille, cette fois-ci dans un domaine plus ou moins traditionnellement interdit à la raison, celui de l'exégèse scripturaire. Dans cette sphère, ce qui est du ressort de la raison entre en lutte avec ce qui relève du simplement statutaire, et par là même a une origine dans la temporalité historique.² Par l'entremise d'une herméneutique rationnelle qui établit un sens bien précis et bien particulier pour la Bible, la faculté de philosophie protège l'autonomie de la raison, établit des frontières entre la foi biblique d'une Église et ce que cette foi a en commun avec une foi rationnelle ou, en terminologie kantienne, avec une pure religion de la raison.

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 67, (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol III, éd.cit., p. 877. M. Renaut se trompe dans sa traduction. Il utilise le pronom réflexif se au lieu du respectif pronom personnel pour l'accusatif masculin en allemand. En voici l'original allemand : "*und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugnis, den Bibelglauben aufrechtzuerhalten : doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen.*"

²E. Cassirer commente à ce sujet: "*La facultad de filosofía representa la eterna lucha de lo «racional» contra todo lo que es simplemente «estatutario», la lucha de la razón científica contra el poder y la tradición. Y ni el mismo estado debe entorpecerla o ponerle trabas en esta misión fundamental, si es que comprende certeramente su propia función y su propio destino. Lo único que el estado puede exigirle es que no se inmiscuya directamente en su engranaje administrativo.*" CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces), México, F.C.E., 1978, p. 469.

À la défense de l'autonomie de la raison, l'herméneutique de Kant renverse des idoles sur son chemin. Une de ces idoles est l'autorité impérative du christianisme, et plus largement de l'Écriture sainte. Même si elle se dit divine, la parole de l'Évangile ne convainc pas par le biais de la contrainte d'un ordre menaçant ou par des promesses de béatitude. Il reviendra à l'*herméneutica sacra* de Kant de montrer que l'attrait du christianisme se trouve ailleurs, et que cet "ailleurs" ne conduit ni au danger de l'hétéronomie morale de la raison ni au dilemme de *aut Scriptura aut ratio*.

Définie comme *autonomie* selon l'opuscule *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?* de 1784, l'*Aufklärung* est le grand cadre qui sert de guide à la théorie interprétative de Kant. Cette théorie est aussi critique, d'une part négativement, étant donné qu'elle suspend les aspirations autoritaires de l'Écriture, et, d'autre part positivement, car elle détermine la valeur fondamentale de la Bible du point de vue de la moralité.¹

Jean-Louis Bruch l'a bien vu : parce que les Lumières sont "un acte d'autonomie intellectuelle"², et non pas un *corpus doctrinale* pour la connaissance théorique ou pour la pratique morale, l'interprétation kantienne de la Bible est une des illustrations remarquables de cet acte d'autonomie intellectuelle. Du moment où elle est philosophiquement critique, l'*hermeneutica sacra* de Kant s'accorde avec l'esprit de l'époque, avec cet âge

¹Cf. *ibidem*, p. 428.

²Cf. BRUCH, Jean-Louis, "Kant et les Lumières", *éd.cit.*, p. 464.

que le philosophe lui-même nomme l'âge de la critique. Critiquer et analyser la Bible du point de vue kantien, c'est inscrire l'interprétation et la compréhension qui en découle dans le contexte plus vaste d'une époque et d'un état d'esprit. Le domaine d'examen est plus vaste que l'Écriture elle-même : il s'agit de considérer la religion en général. Or, pour ce faire, une théorie critique des textes bibliques s'avère nécessaire. Et ceci, parce qu'à la religion en général est lié un livre; le fait religieux duquel Kant veut rendre compte, s'offre à l'interprète comme un fait religieux à teneur textuelle.

À quel prix la Bible est-elle là pour la raison? De prime abord, la raison cherche par son herméneutique à obtenir des avantages. Il s'agirait en fait d'une compréhension symbolique, c'est-à-dire *per viam figurativam* de la raison morale et de la moralité humaine tout entière. Par ailleurs, cette approche qui conjugue Bible et raison ne résulte pas en le moindre compromis pour cette dernière, bien qu'il faille aussi que l'Écriture y gagne quelque chose. Ce gain consisterait dans le partage de la nécessité et de l'universalité de la raison. À ce sujet, G. Vincent précise :

"Rien donc, dans l'Écriture ne saurait être normatif pour la raison; la priorité des enseignements de l'Écriture n'est que chronologique; on ne peut pas même dire que dans l'Écriture la raison reconnaisse ce qui n'est pas elle : car l'opération de reconnaissance manifeste la suffisance de la raison; mais on doit ajouter que, puisque la raison fait loi, puisqu'elle reste l'instance judiciaire, elle peut user de l'Écriture comme d'une source historique qui lui rend, du moins partiellement, hommage. À condition que la raison reste interprétante, à condition que derrière le modèle historique elle dégage le schéma intelligible, ou raison du modèle. Cette opération d'interprétation est donc ce qui permet le retournement de la priorité chronologique de l'Écriture en priorité logique de la

raison. L'Écriture n'est jamais que l'occasion, non la condition, de la raison."¹

La Bible a été, ou plutôt a servi d'obstacle à la raison. Cette situation pourrait bien être différente. Les Lumières comprises comme la pensée sans préjugés, comme la pensée sans lisières ou comme la pensée qui examine et qui critique publiquement, s'attaque à la Bible et la soumet à un examen public. Ce faisant, la Bible acquiert une véritable légitimité devant la raison. Dorénavant, la portée des représentations bibliques et leur autorité pour la morale et pour la connaissance scientifique sont déterminées par une méthode interprétative née au sein de la philosophie critique. Cette méthode est rationnelle, et plus précisément rationnellement morale. Cette méthode, que nous appelons herméneutique critique, comporte une série de principes que nous ferons ressortir dans les chapitres suivants. Il suffit pour l'instant d'être familier avec l'esprit kantien en ce qui concerne ce projet de lecture des Écritures : contre tout obscurantisme scripturaire, adversaire des débats publics de la raison éclairée, la théorie textuelle de Kant décharge de sa gangue sumaturielle le Livre des livres et lui donne une fonction fondamentale dans la quête moralisatrice de l'homme.

¹Cf. VINCENT, Gilbert, *op.cit.*, p. 58.

Chapitre III

SUR L'ESPRIT DE L'HERMENEUTICA SACRA CHEZ KANT

L'objectif de ce chapitre sera de faire ressortir les caractéristiques essentielles de la théorie textuelle de Kant. À partir de là, avec l'aide de R. Makkreel, esquisser les traits généraux d'une théorie de la compréhension chez Kant, car son herméneutique biblique en dépend.

Avant de considérer ses principes particuliers, nous devons saisir l'esprit essentiel de l'herméneutique critique, à savoir ce que nous voudrions nommer sa révolution copernicienne au niveau de la critique textuelle de la Bible. Enfin, la reconnaissance de la part de Kant de ce que la tradition herméneutique a appelé *ambigua* (passages obscurs) dans la Bible, nous met sur la route d'une théorie interprétative nécessaire pour résoudre les problèmes posés par la non-transparence du livre sacré.

1. Sens et lecteurs de la Bible

Kant était conscient que le sens moral de la Bible, celui que visait fondamentalement son herméneutique, n'était pas le seul sens de l'Écriture. Il s'est même rendu compte que ses considérations à l'égard d'une théorie philosophique pour l'interprétation de la Bible laissaient croire que le sens moral était l'unique sens possible, d'autant plus qu'il semblait le seul valable. En raison de ceci, Kant a rédigé une toute petite note pour la deuxième édition de

La religion (1794). Dans cette note, Kant nuance sa pensée et remarque que, au sujet du sens moral de la Bible, "on peut bien admettre que ce n'est pas le seul".¹ Ce qui revient à dire qu'il peut bien accepter qu'il existe des sens différents autres que celui qui s'harmonise avec la raison pratique.

Pour l'ecclésiastique ou pasteur (*Geistlicher*), qui veille "au salut des âmes"² la Bible a un sens relevant de la volonté divine et servant à l'unification d'une Église historique. Pour le *Geistlicher*, le sens biblique est authentique, selon Makkreel, s'il "determines God's will on the basis of the authority of a church and its statutes [...] it aims at understanding God's will rather than the demands of reason."³ Kant avait aussi nommé ce type de lecteur de la Bible "exécutant" ou *Geschäftleute*⁴. H. d'Aviau de Ternay a bien caractérisé ce lecteur :

"Leur affaire est une Église particulière de laquelle ils sont membres, qui se fonde sur une croyance historique dont le bon fonctionnement ils doivent assurer. Ils doivent gagner de l'influence sur le peuple et chercher donc une interprétation simplifiée de l'Écriture."⁵

¹KANT, Emmanuel, "La religion dans la limite de la simple raison", (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 84, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, éd.cit., p. 104.

²*Ibidem*, Ak., VI, 8, éd. cit. p.21.

³MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 145-146.

⁴KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés" (trad. Alain Renaut), Ak., VII, 18, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, éd.cit., p. 814.

⁵*Ihr Geschäft ist die besondere Kirche, der sie angehören, die sich auf dem historischen Glauben gründet und deren gutes Funktionieren sie zu sichern haben. Sie sollen Einfluß auf das Volk gewinnen und tendieren deshalb zu einer vereinfachenden Auslegung der Schrift.*" AVIAU DE TERNAY, Henri d', "Kant und die Bibel. Spuren an der Grenzen", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsgs), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 74.

À ce lecteur, s'en ajoute un autre. Le sens qu'il établit pour l'Écriture se fonde sur l'érudition. Il est nommé par Kant "savant" (*Gelehrter*) et, au lieu de se soucier du salut des âmes, il se préoccupe "du salut des sciences"¹. Il est membre de la faculté supérieure de théologie. Vu que le pasteur prétend toujours dépasser son domaine de souci spirituel, c'est à l'érudit biblique d'imposer une censure, une limite lorsque la matière, sujet de dispute, touche les sciences. En revanche, Kant affirme que, en ce qui concerne le salut des âmes, "tous les deux ont une même charge"². Il semble qu'ici Kant veuille rendre manifeste un lien entre l'érudit et l'ecclésiastique : ces deux lecteurs ont adhéré à une foi d'Église, ils partagent une croyance par rapport à certains contenus dogmatiques. Ces -contenus dogmatiques définissent leur foi. Des connaissances linguistiques, géographiques et essentiellement historiques permettent au savant de l'Écriture (*Schriftgelehrter*) d'assurer que la Bible puisse être le fondement d'une Église historique. Cette exégèse érudite, en faisant appel à diverses sciences auxiliaires, cherche à rendre possible une même compréhension de la Bible dans ses multiples traductions, et à assurer son autorité pour tous les membres d'une Église. Le but est donc, par le moyen de l'érudition, de reconstruire le sens voulu par les auteurs de la Bible.³ Kant écrit que dans le cas de l'exégèse authentique dans une foi statutaire,

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 8, éd.cit., p.21.

²*loc.cit.*

³AVIAU DE TERNAY, Henri d', *op.cit.*, p. 75 et MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, pp. 145-146.

"l'interprétation doit être à la lettre conforme à l'idée de l'auteur."¹ Il s'agit, pour reprendre la terminologie de la tradition herméneutique, du *scopus*. Le *scopus* est l'intention "derrière" le livre ou le passage. Dans la quête du *scopus* de l'Écriture, on essaie de se placer du point de vue de l'auteur sacré, de pénétrer ce qu'il a voulu dire par ce qui a été effectivement exprimé. L'histoire, la linguistique et d'autres sciences prétendent saisir la *mens auctoris*. Cette quête de l'intentionnalité a été même consacrée comme la tâche principale de l'herméneutique selon Friedrich Schleiermacher : "La tâche [de l'herméneutique] consiste à comprendre le sens d'un discours à partir des paroles" (*Die Aufgabe [der Hermeneutik] ist, aus der Sprache den Sinn einer Rede zu verstehen*)².

Ainsi, cette érudition scripturaire dont parle Kant s'attarde à retracer la volonté animant les récits sacrés et qui se trouve à leur base. Elle est même, selon lui, légitimement nécessaire, car

"aucune doctrine, fondée sur la raison seule, ne paraît susceptible de convenir comme norme invariable pour le peuple, et qu'il exige donc une révélation divine et par conséquent une attestation historique de son autorité par la déduction de son origine."³

¹KANT, Emmanuel. "Le conflit...", Ak., VII, 66, *ed.cit.*, 875. Chez Kant, il existe deux sortes de *sensus literalis*. Le sens littéral offert par l'érudition philosophico-historique, et le sens littéral de la tradition luthérienne pour qui le texte se suffit à lui-même au moment de la compréhension. Nous allons revenir sur ce sujet plus tard.

²Cité par GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, p. 89.

³KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 112, *ed.cit.*, pp. 136.

Cependant, il arrive que Kant semble se contredire au moment où il détermine le besoin d'une érudition biblique. En Ak., VI, 112 Kant situe le savant scripturaire dans les domaines étroits d'une Église particulière: il y sert à sauvegarder l'autorité de ce qui unifie une Église historique, à savoir une Écriture sainte. Dans cette optique, la légitimation de l'exégèse biblique des érudits est tout à fait institutionnelle, elle relève non des exigences internes de la moralité humaine en général, mais des exigences externes d'une Église particulière. Kant avait déjà exprimé cette idée le 8 avril 1774, dans une lettre à Johann Georg Hamann. À ce moment, Kant refusait à la sagesse de la théologie savante la capacité d'instruire le peuple dans la vraie religion. Dans les mots de Kant, "connaissance critique des langues anciennes et l'érudition philologique du passé"¹ ne peut jamais parvenir à cette instruction. En revanche, Kant affirme² que des connaissances linguistiques en ce qui touche l'étude de la Bible sont aussi nécessaires afin "d'assurer pour le monde la vraie religion". Est-elle nécessaire l'érudition pour la pure foi religieuse? Il s'agit d'une question qui va réapparaître au moment où nous parlerons de la Bible comme *véhicule*. Dans la mesure où l'Écriture est un véhicule nécessaire pour la pure foi religieuse, l'humanité en entier profite des conquêtes érudites de la

¹"*critische Kenntnis alter Sprachen [und die] philologische und antiquarische Gelehrsamkeit.*" Cité par BAYER, Oswald, "Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse Zwischen Johann Georg Hamann und Immanuel Kant", in GRAF RENTLOW, Henning - SPARN, Walter - WOODBRIDGE, John (Hrsg), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, p. 36.

²Ak, VI, 167.

théologie savante. Kant dit même que la théologie philosophique, à laquelle appartient sa théorie interprétative de la Bible, fait appel

"pour appuyer et expliquer ses définitions [à] l'histoire, [aux] langues, [aux] livres de tous les peuples et [à] la Bible elle-même, nullement pour introduire ses définitions dans la théologie biblique ou pour vouloir modifier les dogmes officiels, ce qui est le privilège des hommes d'Église."¹

La mise de limites à l'érudition scripturaire a gêné plus d'un de ses contemporains. Par exemple, Johann Georg Rosenmüller, exégète à Erlangen, constate que dans le projet herméneutique de Kant l'érudition biblique jouait "un mauvais rôle" (*eine schlechte Rolle*)². En outre, continue J.G. Rosenmüller, la séparation radicale entre savant de l'Écriture (*Schriftgelehrter*) et interprète de l'Écriture (*Schriftausleger*), entraîne l'inutilité des règles de l'exégèse — de l'à peine naissante *Bibelwissenschaft* — pour le nouveau théologien et ne fait que mettre encore plus de distance entre la science de l'exégèse et les autres sciences. Honte pour tout théologien et arbitraire mystique: Voici ce que J.G. Rosenmüller trouve lorsque Kant réduit l'importance de la lecture savante de la Bible.

"On voit donc que l'obéissance des règles de l'interprétation kantienne de la Bible promettrait peu de chance dans l'avenir. Si nos jeunes théologiens admettent et suivent ces principes, ils cesseraient ainsi de s'occuper avec des sciences qui à eux, en tant que théologiens, leur peuvent être de peu ou d'aucune utilité. Chacun aurait honte d'être exégète biblique, et aimerait plutôt être interprète voulant interpréter tout dans la Bible dans

¹*Ibidem*, Ak., VI, 9, p.22.

²ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bible betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, p. 146.

un sens mystique ou moral, ce qui serait très convenable pour ceux qui n'étudient pas volontiers les langues."¹

À ces lecteurs de la Bible, et par là même de sens de l'Écriture, Kant ajoute le mystique. Nous nous en occuperons en détail lorsqu'il sera question du Principe d'Immanence. Il suffit à présent de le présenter tout brièvement. L'interprète mystique est pourvu d'un sentiment intérieur, privé, et par cela incommunicable fondant son interprétation scripturaire. Sans science et sans raison, remarque Kant, ce lecteur conduit tout essai d'interprétation de la Bible dans le monde hasardeux de l'arbitraire. Le sens dégagé du livre sacré ne se laisse pas saisir dans les frontières de ce qui serait compréhensible pour tous. L'enthousiasme et l'ambiguïté caractérisent le sens mystique dont l'origine est le sentiment individuel. C'est parce que le sens mystique se fonde sur le sentiment qu'il est intransmissible.

"Le sentiment — déclare Kant — n'enseigne absolument rien; mais il enveloppe seulement la manière dont le sujet relativement au plaisir ou au déplaisir est affecté, et aucune connaissance ne peut se fonder là-dessus."²

¹"Man sieht hieraus, daß die Befolgung der Kantischen Auslegungsregeln der biblischen Exegese wenig Glück für die Zukunft versprechen würde. Wenn unsere jungen Theologen diese Grundsätze annähmen und befolgten, so würden sie aufhören, sich mit Wissenschaften abzugeben, die sie als Theologen wenig oder gar nicht nützen können. Jeder würde sich schämen Schriftgelehrter zu seyn, und würde lieber Ausleger seyn wollen, der alles in der Bibel auf einen mystischen und moralischen Sinn deuten wollte, welches auch für diejenigen, die nicht gerne Sprachen studieren, sehr bequem wäre." Ibidem, pp. 159-160.

²KANT, Emmanuel, "La religion ... ", Ak., VI, 114., éd.cit., p. 139. Il est vraiment dommage que Kant ne parle pas d'un autre type de lecteur de la Bible : il s'agit du rationaliste dogmatique, pour qui la Bible ne fait que confirmer ses jongleries rationnelles. Sur le lecteur mystique, cf. aussi MAKKREEL, Rudolf A., op.cit., p. 143.

Un dernier sens de l'Écriture est celui que dégage le théologien philosophique, ou, pour le dire en nos mots, l'herméneute critique. Il est membre de la faculté inférieure de philosophie et utilise la Bible "pour appuyer et expliquer ses définitions".¹ Toujours libre, il respecte pourtant la théologie biblique dont le savant scripturaire et l'ecclésiastique sont les gardiens. L'authenticité du sens défendu par le lecteur philosophe lui vient de sa pierre de touche universelle et nécessaire, à savoir la raison pratique. Guidé par la raison pratique, plus que par des preuves, plus que par le souci du sens voulu par l'écrivain sacré, plus que par la défense et le maintien d'un foi d'Église, l'herméneute critique éclaircit ce qu'il a conceptuellement conquis dans les terrains de la réflexion morale, théorique, politique, esthétique, ou historique.

Nous voudrions nous limiter à ce trait illustratif, plus que démonstratif, du sens biblique pour l'herméneutique de Kant. Plus tard, grâce au Principe de Pertinence Morale, nous pourrions constater que, selon Kant, sa théorie d'interprétation textuelle pour la Bible dégage un sens qui *illustre* mais qui en même temps doit toujours pouvoir nous pousser vers l'*amélioration morale*.

¹KANT, Emmanuel, *op.cit.*, Ak., 9, p. 22. Pierre WATTÉ a bien saisi ce trait de l'herméneutique kantienne : "Recourir à l'Écriture pour y puiser des exemples ou des expressions ne constitue pas une usurpation [...] Le philosophe recourt en effet à la révélation comme le juriste au droit romain [...L'usage de l'Écriture chez Kant] a une intention bien marquée, plus proche de l'illustration que de la preuve [...] pour y trouver ce qu'il avance." WATTÉ, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel*. S. Augustin, S. Thomas, Kant, Gembloux, J. Duculot, 1974, pp. 140 et 179.

2. Théorie de la compréhension

Le comprendre, comme dessein de toute interprétation, est l'objet de l'herméneutique kantienne pour la Bible. Or, cette compréhension va plutôt du sujet moral au texte que du texte au sujet moral. Ceci veut dire que la compréhension des passages de l'Écriture ne possède pas une valeur en elle-même. Ce qui importe c'est l'éclaircissement de notre vie morale et sa promotion par le biais de l'interprétation des passages scripturaires.

Kant n'a jamais mis en cause la possibilité de rendre transmissible le sens moral dégagé par son herméneutique. La théorie interprétative que le philosophe propose veut échapper l'hermétisme de la lettre et de l'incommunicabilité solipsiste. La pierre de touche, qui rend intersubjectif le sens d'un passage, est la raison pratique même. Elle est la garantie d'un sens moral à jamais constant, peu importe les caractéristiques propres du lecteur, ou les coordonnées de la géographie ou de l'histoire. Il est tout à fait certain que la raison pratique comme garant d'un sens unique participe de cette faculté supérieure de juger que Kant appelle le "sens commun" (*sensus communis*) :

"sous l'expression *sensus communis*, il faut entendre l'idée d'un *sens commun à tous* (lire: «l'entendement commun et sain»), c'est-à-dire l'idée d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu'elle pense (*a priori*), du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d'étayer son jugement *pour ainsi dire* de la raison humaine dans son entier, et ainsi échapper à l'illusion qui, produite par des conditions subjectives de l'ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste."¹

¹KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger" (trad. Alexandre J.-L. Delamarre), Ak., V, 293, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, *éd.cit.*, p. 1072.

À force d'écarter la matérialité sensible ou suprasensible des représentations bibliques à travers leur renvoi aux caractéristiques formelles de la moralité humaine en général, le sens que présente l'herméneutique kantienne acquiert l'assurance d'une compréhension universelle. Le référent d'un passage de la Bible cesse d'être une situation historique concrète pour devenir la situation actuelle ou future de l'humanité tout entière. Le sens que tire l'herméneute critique rompt les bornes du singularisme d'une Église, de la contingence historique ou de la particularité du sentiment mystique : l'appel au partage de l'expérience morale, à ses traits formels, assure la validité objective de l'interprétation, et par là même l'absence d'arbitraire dans la compréhension conquise.

En dépit du fait que l'herméneute kantien est lié complètement à sa géographie et à son temps dans l'histoire, il accomplit dans sa tâche interprétative la deuxième maxime du sens commun, c'est-à-dire "penser en se mettant à la place de tout autre être humain".¹ Disons que l'herméneute kantien lit la Bible et en détermine un sens : et pourtant, ceci il le fait en se plaçant dans la perspective non pas de ses sentiments moraux à lui, mais de l'expérience morale humaine en général. À ce moment, le sens d'un passage de la Bible atteint vraiment, ou en tout cas peut toujours atteindre, l'universalité, car il rejoint virtuellement l'homme lui-même, indépendamment de ses particularités, caprices, et de sa contingence. Ce sens donc, que voudrait

¹*Ibidem*, Ak., V, 294, p. 1073.

universaliser l'herméneutique de Kant, n'est que la réalisation dans le domaine de l'interprétation biblique du fait de la compréhension tout court. Le sens de l'Écriture proposé par la théorie interprétative de Kant se veut l'héritier de cette deuxième maxime du sens commun, que Kant caractérise comme la maxime de "la pensée ouverte" (*erweiterte Denkungsart*)¹. Le vouloir-dire des Écritures acquiert une valeur intersubjective, parce qu'il naît de la comparaison des jugements de l'herméneute, eu égard à son expérience et à ses analyses sur la moralité, avec les jugements et les analyses des autres hommes.

Nous sommes donc tentés de voir dans l'idée kantienne d'interprète philosophique cet homme qui, menant une critique de la Bible à l'intérieur de la faculté inférieure de philosophie, est l'exemple de *l'ouverture d'esprit*. Il y arrive

"lorsqu'il est à même de s'élever au-delà des conditions subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et lorsqu'il réfléchit sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres)."²

En conséquence, il semble bien clair que la théorie de Kant pour la lecture de la Bible repose sur le *sens commun*, faculté qui rend le vouloir-dire moral des Écritures universellement compréhensible. Rudolf A. Makkreel commente au sujet du *sensus communis* :

"The *sensus communis* uses reflective judgment to abstract from the empirical aspects of our subjective representations in

¹Nous préférons la traduction "pensée élargie" (*enlarged thought*) de Rudolf A. Makkraeel. Cf. MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, pp. 159-160. Dans ces pages, l'auteur reprend ce qu'il avait écrit à ce sujet dans son article de 1987, "Orientierung und Tradition in der Hermeneutik : Kant versus Gadamer", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (1987), p. 414.

²KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger", Ak., V, 295, *ed.cit.*, p. 1074.

order to generate what might be called a communal or intersubjective perspective. Whereas, vulgar or common understanding designates those beliefs that are actually found to be held in common, the *sensus communis* is an a priori sense that relates us to all of humanity [...] Enlargement [of thought] does not call for us to transpose ourselves into actual standpoint of someone else. The understanding of other is dependent on a prior enlargement of one's own thought based on imagining possibilities that are not merely variations of the self. This is not to be confused with the Romantic idea of empathy. Instead of projecting ourselves into the other, we are to project a possible intermediary position held neither by the self nor by the other. This provides a perspective, based on the *sensus communis*, that makes possible a better understanding of both the self and the other."¹

3. La révolution copernicienne en herméneutique

C'est Kant qui a formulé l'idée qu'on retrouve chez F. Schleiermacher et W. Dilthey selon laquelle il est possible de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. En écrivant sur la notion d'idée chez Platon, Kant affirme:

"Je remarque seulement qu'il n'y a rien d'étrange à ce que, soit dans l'entretien familier, soit dans les écrits, on arrive, en confrontant les pensées qu'un auteur exprime sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son concept et pour avoir été conduit ainsi à parler ou même à penser contre son intention."²

Et a lieu ce que nous voulons appeler "révolution copernicienne" au niveau de la critique biblique chez Kant. Analogiquement à l'expérience scientifique par rapport au monde physique, l'expérience interprétative pose comme centre législateur le sujet interprétant, celui-ci équivalent du sujet

¹MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation ...*, *ed.cit.*, pp. 158-160.

²KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pure", A314/B370, Ak., III, 246, *ed.cit.*, p. 1027. Cf. aussi GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., p. 93, et MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, pp. 160-161.

connaissant qui légifère en ce qui touche tout accès perceptif au monde. De même, que les choses doivent se plier aux exigences du sujet connaissant pour être connues, de même la lettre du texte biblique et son supposé *scopus* perdent leur caractère de chose en soi s'imposant au lecteur. La matérialité de la lettre ainsi que l'intention annoncée par elle ne sont que l'occasion pour l'herméneute d'offrir un sens à prétention universelle. Quoique le sens attribué au passage de la Bible jaillisse *dans* la subjectivité toute particulière de l'interprète, il n'en demeure pas moins que ce sens procède de la subjectivité practico-transcendentale. Cette dernière subjectivité, celle du sujet moral et appuyée par la faculté du *sens commun*, permet la compréhension du sens du texte de l'Écriture dans un champ tout à fait spécial, celui de ce que l'on pourrait nommer *subjectivité intersubjective*.

Chez Kant, il y a un changement par rapport au Livre des livres. Si de tout temps incombait au lecteur de "graviter" autour de l'Écriture et des intentions des écrivains sacrés, par le fait de cette révolution copernicienne en herméneutique la Bible et les *scopi* des auteurs sacrés doivent commencer dorénavant à "graviter" autour de l'interprète philosophique. Ce faisant, Kant va au-delà du *scopus* traditionnel, dont il était fort conscient. "Ce que les écrivains sacrés ont bien pu eux-mêmes avoir en tête"¹ pourrait, selon Kant, ou bien être à mi-chemin entre la fausseté et la vérité, ou bien contredire l'intention de leur subjectivité practico-transcendantale. Entre le texte réfractaire à l'interprétation

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit ...", Ak., VII, 69, *ed.cit.*, p. 878.

et la compréhension d'une erreur de l'auteur sacré, Kant propose une solution dont le résultat semble *prima facie* d'une complète violence interprétative. Or, comme nous le montrerons plus tard, Kant a reconnu un certain caractère réfractaire de la lettre de l'Écriture. Ce caractère indocile d'un passage empêcherait de le comprendre dans l'optique de la moralité kantienne et l'attacherait indissolublement à l'intention particulière de l'écrivain. Qu'il nous suffisse pour l'instant dire que du moment où ces passages contredisent la raison, soit théorique, soit pratique, ils demandent une lecture autre que celle que la lettre veut suggérer. Malgré un *scopus* évident, l'herméneute critique évite ainsi d'attribuer une erreur à l'écrivain biblique et le met en harmonie avec les vérités théoriques et pratiques.

C'est donc *mutatis mutandis* le souci de sauvegarder l'inérrance de l'Écriture, en son rapport avec la raison, ce qui pousse à forcer la simple expression d'un passage. Ici le *scopus* est laissé de côté : "Cela semble — remarque Kant — vraiment aller à l'encontre des règles suprêmes de l'interprétation et pourtant cela a toujours été fait avec succès par les théologiens les plus renommés."¹ Néanmoins, il existe un sens dont Kant lui-même n'accepte pas l'imposition, à savoir le sens dont l'origine est dans le texte et qui provient des commandements du théologien biblique. Le théologien se trompe quand il veut montrer la source de nos concepts moraux. Il croit que pour acquérir un savoir sur la vie éternelle il suffit de se renseigner à ce sujet

¹*Ibidem*, Ak., VII, 41, p. 843. Il est dommage que Kant ne donne aucun nom de ces fameux théologiens et un exemple de leur violence interprétative.

en lisant simplement les Écritures saintes, comme si la compréhension des passages pertinents ne supposait pas une véritable précompréhension de ce que l'on nomme la vie éternelle. Kant souligne de cette manière que le sens advient certes à l'occasion de la lecture, mais ce sens relève plutôt de la subjectivité morale humaine que d'une prétendue objectivité textuelle. C'est pourquoi Kant écrit :

"Le théologien biblique dit : «cherchez dans les Écritures, si vous entendez trouver la vie éternelle». Mais cette vie éternelle, parce que la condition n'en est autre que l'amélioration morale de l'homme, nul homme ne peut la trouver dans un quelconque livre que s'il l'y a introduite, parce que les concepts et les principes requis pour cela doivent nécessairement non pas être, à proprement parler, appris de quelqu'un d'autre, mais seulement, à l'occasion d'un exposé, se déployer à partir de la raison propre du maître"¹.

L'herméneute critique ne glose pas. Il faut se garder de décider si le sens qu'il présente avait été ou non en vue de l'écrivain sacré. S'il arrive que le *scopus* d'un texte s'accorde avec l'intention moralisatrice que le lecteur kantien y décèle, l'interprète philosophique le célèbre. Quoi qu'il en soit, il échappe aux compétences de l'herméneutique de Kant de déterminer si l'intention particulière derrière un passage précis a en effet atteint une intention moralisatrice universelle. Tout en reconnaissant ce fait, il faut pourtant toujours souligner que le sens fondamental d'un passage va de nous à l'Écriture, à condition que ce *nous* soit compris comme notre raison pratique et le *sensus communis*. Kant lui-même s'est exprimé à cet égard à maintes reprises. Citons

¹*Ibidem*, Ak., VII, 37, p. 838. Il ne faut pas non plus oublier que la faculté de philosophie, quoique inférieure, "qui a pour but la vérité, en cas de conflit sur le sens d'un passage des Écritures, s'arroe le privilège de le déterminer." *Ibidem*, Ak., 38, p. 840.

quelques lignes d'une lettre de Kant à Johann Plucker, du 26 janvier 1796, qui suggère plusieurs perspectives à une plus vaste théorie de la compréhension chez Kant. De même, elle rappelle encore une fois l'idée de Platon d'une "sage-femme" pour enfanter les pensées. La réminiscence platonicienne qui, selon Kant, n'est qu'un autre nom pour la philosophie est là aussi en filigrane.

Revenons à l'extrait de la lettre:

"Que pour ainsi dire j'étais l'accoucheuse de vos pensées, et que tout, comme vous dites, depuis longtemps quoique sans organisation, se trouvait en vous, c'est justement l'unique et correcte façon afin de parvenir à une connaissance fondamentale et claire. Car seulement ce que nous pouvons faire par nous-mêmes, nous le comprenons à partir de son fondement."¹

Kant parle donc d'un idéal de la compréhension, ou si l'on préfère d'un idéal herméneutique. Ceci va justifier l'imposition d'un sens aux passages de la Bible ou même à leur retrait de toute valeur au point de vue de la moralité humaine. La faculté du *sensus communis*, par l'entremise de sa maxime de la pensée ouverte ou élargie, autorise Kant à revendiquer le droit d'une compréhension plus vaste, plus générale de l'Écriture et à établir ce sens acquis. S'il est certain que l'herméneutique critique n'a pas pour cible de dégager le *scopus* de l'auteur sacré, toujours est-il que ce nouveau sens renvoie à un autre *scopus*, celui de la raison pratique qui n'est pas du tout

¹"Daß ich gleichsam nur die Hebamme Ihrer Gedanken war und Alles, wie Sie sagen, schon längst, obwohl nicht geordnet, in Ihnen lag, das ist eben die rechte und einzige Art zur gründlichen und hellen Erkenntnis zur gelangen. Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde." KANT, Emmanuel, *Kant's Briefwechsel*, Ak., XII, 57. Dans cette optique va la phrase du *Conflit des facultés* (Ak., VII, 58) que nous remanions en suivant Oswald Bayer: "[Was] nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft [ist, muß ihm] immer...fremd bleiben". Cf. BAYER, Oswald, *op. cit.*, p. 37.

moins vrai parce qu'universel. Dans cette perspective, la critique biblique de Kant ne cherche ni à *reproduire* un sens qui s'inspire de l'écrit et se fonde sur des recherches érudites, ni à *décréter* un sens tout particulier et limité au *scopus* de l'écrivain sacré.

Cette procédure de Kant ne fait qu'exprimer, par rapport à la compréhension de la Bible, sa foi éclairée en la possibilité de la clarification par des concepts généraux de ce qui montre dans un premier moment la matérialité du concret, à savoir le texte de l'Écriture. Cet appel au général par le concret, nous amène de la compréhension du particulier à la compréhension de l'universel, et dans ce cas précis de l'universel moral pour la Bible. Par ce moyen, c'est-à-dire par la réalisation de la pensée élargie dans l'interprétation du texte saint, Kant, selon Makkreel, "attempts to mediate the actual viewpoints of the other and the self"¹. Or, comme nous l'avons vu au début de cette étude, Kant a reçu peu d'éloges pour cette méthode considérée clairement contraignante et même arbitraire. Les critiques n'ont pas cessé de retourner aux origines de la *Bibelwissenschaft*. Il en va de même pour ceux qui, comme Oswald Bayer, se sont consacrés à retracer l'histoire de l'exégèse. C'est pourquoi il commente: "Dans les textes bibliques, d'autant plus dans ceux de l'ancien Testament, ce qui ne répond pas au pur concept moral, il lui faut éprouver le rasoir affilé de Kant."²

¹MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation...*, *ed.cit.*, pp. 161-162.

²"Was in den biblischen, zumal den alttestamentlichen Texten nicht dem reinen Moralbegriff entspricht, bekommt das scharfe Rasiermesser Kants zu spüren." BAYER, Oswald, *op.cit.* pp. 33-34.

4. Les passages obscurs de l'Écriture

Dès que les lecteurs de l'Écriture y ont rencontré des passages, ou des phrases, ou des récits ou même des mots dont la compréhension s'avérait difficile, la prétention d'une *hermeneutica sacra* à résoudre ces difficultés était justifiée. Les passages douteux ou *ambigua* sont importants à un tel point dans l'histoire de l'herméneutique, que saint Augustin limitait le champ des travaux interprétatifs pour la Bible à ces *ambigua* ou textes dont la compréhension est difficile.¹ En revanche, disons-le dès maintenant, Kant ne restreint pas les propos de son herméneutique à ces passages en particulier. Chez Kant, en principe, une grande partie des Écritures exige un effort herméneutique et de là, est susceptible d'une interprétation moralisatrice. En ce sens l'herméneutique critique concerne les *ambigua* mais plus que les *ambigua*.

Il faut dire que Kant n'a jamais utilisé le terme d'*ambigua* ou ses équivalents allemands pour se référer à des passages de l'Écriture sainte dont un appel à l'interprète allait de soi. Ceci ne veut point dire qu'il acceptait la tradition herméneutique venant d'Augustin et de Luther jusqu'à J.F. Stapfer selon laquelle la Bible serait en elle-même transparente. D'après cette tradition, les origines des difficultés compréhensives, devraient être cherchées ailleurs que dans les Écritures. Dans l'histoire de l'*hermeneutica sacra*, il existe un mot pour nommer cette caractéristique tout à fait particulière du Livre des

¹Cf. GRONDIN, Jean, *op.cit.*, pp. 30-31.

livres : la tradition nomme ce trait essentiel *perspicuitas*, ou en allemand la *Deutlichkeit*.

Dans une remarque de son catéchisme que, comme nous l'avons déjà vu, Kant connaissait très bien, Martin Luther écrit :

"Toutes les vérités salutaires de l'Écriture sont intelligibles, claires et de compréhension facile. Mais lorsque nous ne saisissons pas encore plusieurs de ses mystères, la raison de cela ne se trouve pas dans l'Écriture, mais plutôt dans notre entendement."¹

En ce qui concerne Johann Friedrich Stapfer, il reprend la position de Luther. C'est pourquoi il affirme dans son livre *Grundlegung zur wahren Religion*:

"[L'Écriture sainte] est claire et intelligible, particulièrement en vue des choses dont la connaissance est pour l'homme indispensablement nécessaire dans le but de sa béatitude."²

Il semblerait bien que Kant considère naïve cette posture de la pensée réformée. Bien qu'il ne parle jamais des *ambigua*, il a regardé de près l'Écriture là où sa teneur se montrait, ou bien inadmissible du point de vue de sa morale (c'est le cas du récit sur le sacrifice d'Isaac), ce qui a conduit à sa récusation; ou bien apparemment contradictoire avec les exigences de la raison théorique et pratique. Pour le dire avec J.-L. Bruch, ces derniers passages

¹"Alle Heilswahrheiten der Schrift sind deutlich, klar und leicht verständlich. Wenn wir aber manche ihrer Geheimnisse noch nicht begreifen, so liegt der Grund davon nicht in ihr, sondern in unserem Verstande." LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1834, §202, Anmerkung, p. 115.

²"[Die Heilige Schrift] ist klar und deutlich; insonderheit in Ansehung derjenigen Dinge, so dem Menschen zu seiner Seligkeit zu wissen unumgänglich nothwendig sind." STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zweyter Theil, das IV Capitel : "Von den Heiligen Schriften", Zürich, Heidegger und Comp., 1756, §CXXVIII, p. 504.

peuvent être interprétés "dans un sens conforme à la morale, et c'est ce qu'il faut alors faire, même si ce commentaire est quelque peu forcé et artificiel".¹ Et pourtant Kant n'arrive pas jusqu'à l'extrême d'affirmer que dans l'Écriture tout contenu est soit inadmissible moralement, soit illusoirement contradictoire. Au tableau des possibilités pour l'interprétation, Kant envisage une autre possibilité, oubliée malheureusement par J.-L. Bruch dans son commentaire de la philosophie religieuse de Kant. Il s'agit de ces pages de la Bible dont l'accord avec les règles pratiques et le concept de la raison semblent aller de soi. C'est le cas lorsque Kant prend simplement des citations de la Bible pour illustrer sa pensée morale. Cette dernière possibilité est de loin la plus habituelle dans l'usage kantien de la Bible. Même si aucun problème au niveau de la compréhension ou du sens d'un texte biblique ne se manifeste, il y a là toutefois une interprétation sous-tendant cet accord explicite. Ceci fait que nous ne pouvons pas suivre Rudolf A. Makkreel quand il limite le recours de l'interprétation chez Kant à l'apparition d'un problème au niveau du sens.²

Kant s'éloigne donc de ses devanciers protestants pour qui la présence de l'Esprit Saint et l'autoréférentialité de la Bible elle-même rendaient même

¹BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 179-180. J.-L. Bruch renvoie à la lecture kantienne de *Matthieu VI*, 16-18 et *Matthieu V*, 16 : Kant offre son interprétation dans *La religion*, Ak., VI, 160, *ed.cit.*, p. 191.

²Selon Rudolf A. MAKKREEL, Kant fait à plusieurs reprises référence à "four activities that Kant associates with language and the analysis of the textual material, namely, spelling (*buchstabieren*) deciphering (*entziffern*), reading (*lesen*), and interpreting (*auslegen*). Normally, one reads letters as spelling out words that have meaning, but if the letters are illegible or scrambled, one must attempt to decipher them. On the other hand, if there is a problem on the level of the meaning of words or sentences, one must appeal to interpretation." MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, p.33.

superflu le travail laborieux des herméneutes. Dans cette optique, Kant se range plus du côté de la contre-Réforme du Concile de Trente (1546) que du côté de la réforme protestante, car celle-là conteste absolument l'idée de Luther conformément à laquelle le texte divin soit toujours *sui ipsius interpretes*.¹ En résumé, nous pouvons dire que Kant est, d'une part, contre Luther et avec Luther, et, d'autre part, contre et pour les décisions conciliaires. Il est contre Luther et avec le Concile de Trente car, d'après Kant, l'Écriture ne se suffit pas à elle-même pour donner les clés de sa lecture. Par ailleurs, il est contre le Concile et en faveur de Luther du moment où il veut expulser de son herméneutique le recours sans critique à la tradition.

Au surplus, Kant a consacré quelques lignes à l'opacité des Écritures saintes. Cette opacité a pour lui deux origines: elle tient d'abord dans la nature même du livre. Il est ancien en ce sens que son contenu relève d'une époque qui n'est plus la nôtre. Elle tient ensuite à la nature même de ses créateurs. Ce sont des humains qui ont été les écrivains de ce livre. Kant exprime ces idées dans un paragraphe de *La religion* (1793) et dans un autre paragraphe du *Conflit des facultés* (1798). Ce texte de *La religion* a pour référent l'Ancien Testament, et c'est dans cette partie de la Bible Kant voit la plus grande opacité textuelle. Il convient de remarquer à cet effet que Kant y caractérise Jésus, le "Maître de l'Évangile" comme il aime l'appeler, avec les traits d'un herméneute. Le Jésus-herméneute interprète sa propre doctrine afin de

¹Cf. GRONDIN, Jean, *op.cit.*, pp. 43-44.

l'harmoniser avec les livres de la tradition religieuse du judaïsme. En revanche, les réflexions kantienne du livre de 1798 sont plus générales et elles s'étendent autant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament. Voici les deux textes de Kant :

"Personne ne doit s'étonner s'il [le Maître de l'Évangile] trouve [dans la loi mosaïque] un exposé s'accommodant aux anciens préjugés, pour notre époque énigmatique et supposant une exégèse soignée (*eine sorgfältige Auslegung*), et cela bien qu'à la vérité il laisse partout paraître une doctrine de la religion et en même temps y renvoie le plus souvent explicitement, doctrine intelligible à tout homme et qui, même sans le recours de l'érudition (*Gelehrsamkeit*), est convaincante."¹

Quelques années plus tard, Kant écrira dans *Le conflit des facultés* :

"La raison de son contenu moral [celui de la Bible] dédommage suffisamment la raison de ce qu'a d'humain le récit historique qui, illisible ici et là, comme un vieux parchemin, doit être rendu compréhensible par des accommodations et des conjectures en accord avec le tout, et par là en tout cas est légitimé l'énoncé que la Bible, exactement *comme si elle était une révélation divine*, mérite d'être conservée, moralement utilisée et donnée à la religion comme moyen de la guider."²

Avant de finir ce chapitre, nous voulons relever l'usage chez Kant du mot *mystère*. On peut admettre que Kant ne s'est jamais servi du mot latin *ambigua* ou de ses équivalents allemands. Toutefois, il a parlé au sujet des mystères se trouvant dans l'Écriture. Premièrement, ces mystères dont parle Kant ne se confondent ni avec les énigmes (*arcana*) de la nature, c'est-à-dire avec des phénomènes dont la cause physique nous est pour l'instant inconnue, ni avec les secrets (*secreta*) politiques, c'est-à-dire ceux dont il est question

¹KANT, Emmanuel, "La religion ...", Ak., VI, 163, *ed.cit.*, p. 194. À notre avis, A. Philonenko traduit sans aucune raison le mot allemand *Gelehrsamkeit* par "exégèse".

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 65, *ed.cit.*, pp. 873-874.

dans les traités inter-étatiques et que le *Projet de paix perpétuelle* de 1795 traitait dans son second supplément. Les *secreta* et les *arcana*, parce qu'ils "reposent sur des causes empiriques, peuvent, les uns comme les autres, être connus."¹ Le vrai mystère a pour Kant une existence effective; il est aussi possible de saisir son incompréhensibilité, et néanmoins sa clarification nous est pour toujours impénétrable. Il ne s'agit pas d'un mystère concernant notre devoir moral. Le mystère se trouve du côté de ce qui *dépasse* notre faculté d'agir et qui semble être nécessaire à la réalisation parfaite du devoir. Kant pense ici à la grâce et au problème de la justification. La Bible fera l'écho de cette incompréhensibilité et aidera Kant à déterminer plus clairement ce quelque chose de mystérieux eu égard à la possibilité de notre amélioration morale. Nous traiterons de ce sujet lors de nos analyses sur la justification chez Kant. Enfin, le mystère se rapporte à notre nature morale elle-même en ce qui touche l'obstacle incompréhensible pour l'accomplissement du devoir. C'est le mal radical dont l'herméneutique critique situe l'image spéculaire dans le récit du péché originel. Tout ceci pour dire que les mystères bibliques ont ce statut non pas de la Bible elle-même, mais bien au contraire de la moralité qui s'y voit reflétée. Autrement les conquêtes éclairées du projet interprétatif de

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", AK. VI, 139, *ed.cit.*, p. 169. "En ce qui concerne la connaissance du devoir universel de l'homme (je veux dire la moralité) il ne peut y avoir aucun mystère, mais c'est en ce qui touche ce que Dieu seul peut faire et dépasse notre faculté d'agir et par conséquent aussi notre devoir, qu'il peut se trouver un mystère proprement dit, je veux dire un saint mystère (*mysterium*) de la religion, dont il serait utile de connaître l'existence, de le comprendre (*zu verstehen*), mais non de le pénétrer (*einzusehen*)." *loc.cit.* Il faut noter aussi qu'en allemand on utilise le même mot pour *secret* et pour *mystère* (*Geheimnis*).

Kant seraient perdues et l'Écriture sainte deviendrait encore une fois source d'idolâtrie et de terreur.

CHAPITRE IV

PRINCIPES HERMÉNEUTIQUES

Après ce survol de la recherche et du climat général de l'*Aufklärung*, le temps est venu de faire ressortir les principes herméneutiques de l'interprétation biblique selon Kant.

Une seule fois dans toute son oeuvre Kant a parlé des principes dont le dessein serait de réaliser une interprétation de la Bible. Or, Kant ne s'est jamais référé à ces principes comme étant les principes d'une théorie générale pour l'interprétation de l'Écriture sainte. Il parlait, dans *Le conflit des facultés*, des "principes philosophiques d'interprétations de l'Écriture" (*philosophische Grundsätze der Schriftauslegung*)¹. Ces principes auraient comme but de finir la dispute entre la faculté supérieure de théologie et la faculté inférieure de philosophie. Ces principes, et d'autres qui d'après nous supportent la lecture kantienne de la Bible vont être l'objet d'une analyse approfondie au long de ce chapitre.

Certes, le souci architectonique est en dehors de notre dessein dans la présentation des principes. Par contre, l'énumération se veut respectueuse de la pensée kantienne. C'est pourquoi, il en existe une hiérarchie. Les critères qui ont guidé le processus d'énumération tiennent compte de l'importance que

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", (trad. Alain Renaut), Ak., VII, 38, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 840.

Kant assigne à chaque principe et des développements plus ou moins poussés qu'il y a consacrés.

Deux choses encore sur ce chapitre : sur les principes d'une théorie interprétative de la Bible chez Kant, nous pouvons bien nous approprier ce qu'Étienne Gilson dit des principes de la philosophie de Duns Scot, à savoir "le sens des principes dont use Duns Scot ne se comprend bien que par l'usage qu'il en fait"¹. En conséquence, notre présentation analytique des principes pourrait parfois s'avérer tout à fait artificielle, car elle perd leur côté appliqué. Pour retrouver cet aspect, il suffit cependant de se référer aux oeuvres de Kant et de lire en entier les passages concernés.

Enfin, il existe d'après Ernst Katzer² deux sortes de principes dans l'herméneutique biblique de Kant. E. Katzer fait cette division compte tenu de leur généralité et de leur nature principielle d'un côté, et d'un autre côté, vu leur caractère dérivé et moins général. Selon lui, il n'y a que cinq principes déterminant la lecture kantienne de la Bible ou de sa *Bibelauslegung*. Le principe le plus général, et dont la nature est fondamentale, est celui que nous avons décidé d'appeler "principe de pertinence morale" d'après lequel le sens d'un passage doit servir à notre amélioration pratique. E. Katzer trouve encore quatre principes qu'il considère comme des principes dérivés (*abgeleitete Grundsätze*). Or, malheureusement, il ne se demande pas en quoi consiste ce

¹GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 8.

²Cf. KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien*, 34 (1929), pp. 514-516.

caractère déduit de ces principes. Kant réalise-t-il une déduction analytique de ces principes à partir du principe général? Ou bien, s'agit-il d'une autre sorte de déduction? Tout nous conduit à penser que la déduction kantienne est analytique. Les quatre principes dérivés que Kant établit dans *Le conflit des facultés*¹ et que respectivement nous appellerons le "principe d'antilittéralité", le "principe d'immanence", le "principe d'autonomie" et le "principe de symbolisation" sont déjà co-pensés dans le principe général. Ils ne font que préciser les conditions d'attributions du sens moral aux textes bibliques afin de rendre utile la Bible à l'amélioration du genre humain (*die Besserung der Menschen*). Par ailleurs, il faut remarquer que, au point de vue logique, le principe d'autonomie est le premier principe, étant donné que les autres principes ne font que collaborer, à leur manière, dans la défense inconditionnée de la liberté radicale de la volonté. Dans cette perspective, aucun principe ne met en question, de par le sens biblique qu'il dégage, la réalité d'une volonté libre. Mais, au point de vue téléologique, c'est le principe de pertinence morale le principe le plus important et celui qui doit guider toute interprétation scripturaire. L'objectif central de l'herméneutique sacrée consiste dans la promotion de la perfectibilité de ceux qui écoutent et de ceux qui lisent le Livre des livres. Or, pour se fier à cette perfectibilité, pour établir le sens d'un passage biblique dont la teneur est conforme à l'amélioration morale, l'autonomie pratique de la raison doit être supposée. En ce qui concerne les

¹Cf. KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 38 à 45, *éd. cit.*, pp. 840-848.

principes d'immanence, de symbolisation, d'ahistoricisme et d'antilittéralité, d'une part ils interdisent tout sens biblique contradisant le *factum* de la liberté connue à travers la loi morale. Et, d'autre part, ces principes se plient à la fin fondamentale de l'interprétation: le caractère immanent du symbole, son indépendance de la lettre et de l'histoire, reconduisent tout sens de l'Écriture sainte à l'horizon humain fini. Cet horizon humani fini est celui de l'agir dans son approche tangentielle de l'idéal pratique. L'herméneutique kantienne veut s'inscrire dans cette approche en profitant de la réalité du document sacré.

CHAPITRE IV

1. PRINCIPE DE PERTINENCE MORALE

LE SENS PROVENANT DE L'ÉCRITURE DOIT TOUJOURS CHERCHER À LA PROMOTION DE LA PERFECTION PRATIQUE DE L'HOMME.

Kant est très explicite à cet égard. Il demande même de considérer ce principe comme le principe suprême de toute herméneutique sacrée.

"L'amélioration morale de l'homme", affirme Kant, "constitue la fin propre de toute religion rationnelle [et] le principe de toute interprétation de l'Écriture devra être compris en celle-ci".¹ Dans ces lignes où Kant met en rapport l'herméneutique morale et une religion de la raison, Kant ne fait que pousser et élever à la catégorie de principe interprétatif ce qu'il avait déjà dit quelques pages auparavant. Ce texte-ci faisait le contraste entre une interprétation morale et une interprétation historique :

"[il suffit] qu'en même temps il [le sens moral] soit aussi le seul grâce auquel nous puissions tirer pour nous quelque chose d'un passage de l'Écriture qui nous rende meilleurs, sinon il ne s'agirait que d'une augmentation stérile de notre savoir historique."²

Tel que nous l'avons déjà dit dans des pages précédentes, par cette approche violente, le vouloir-dire de l'écrivain du texte sacré est déplacé, et son

¹KANT, Emmanuel, "La religion dans les limites de la simple raison" (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 112, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 136. Nous préférons l'expression "interprétation de l'Écriture", que celle d'A. Philonenko "explication de l'Écriture", pour rendre en français le mot allemand *Schriftauslegung*. Cf. *Kant's Werke*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin, Georg Reimer, 1914, p. 112, ligne 6.

²*Ibidem*, Ak., VI, 43, *éd.cit.*, p. 59.

intention implicite ou expresse prend une importance secondaire. Au moment où la pertinence morale concerne l'humanité en général en ce qui se rapporte à la perfection de ses disposition pratiques originaires, ce principe — qu'E. Katzer nomme "*allgemeines Prinzip*"¹ — introduit l'universalité dans l'interprétation. C'est la composante pratique, d'une morale dont les concepts et les principes sont *a priori* et pour un usage immanent, ce qui rend possible l'universalité de la compréhension proposée par l'herméneutique critique.

Assurément, Kant n'est pas le premier à souligner le sens moral de l'Écriture. L'idée selon laquelle la Bible possède une claire teneur morale n'est pas du tout étrangère à la pense chrétienne. Par exemple, elle se trouve déjà chez Luther et Augustin. Pour Martin Luther, "L'Écriture en entier qui a été inspirée par Dieu est utile, concernant la justification, pour l'instruction, la punition, l'amélioration, et le châtement corporel."² Néanmoins, pour le père de l'Église et pour le Réformateur ce contenu moral appartient plutôt au texte divin lui-même qu'il n'est un sens attribué par le lecteur. Ce contenu consiste en des règles de conduite dont l'obligation se fonde plutôt sur leur origine divine que sur le respect inconditionné envers la loi morale. Pour saint Augustin, le tout

¹KATZER, Ernst, *op.cit.*, p. 105.

²"Alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit." LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1834, §202, p. 114. Le Réformateur renvoie à II *Timothée* 3, 16. En voici ce verset selon la traduction de Luther lui-même : "Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Aufdeckung der Schuld, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit". (p. 234). Il faut pourtant remarquer que Kant ne défend pas l'Écriture en tant qu'instrument pour la punition. En revanche, il rejoint Luther et l'auteur sacré en ce sens qu'il considère la Bible comme un moyen pédagogique d'éducation morale.

de ce qu'il faut croire et le tout de ce qu'il faut faire se trouve dans la Bible. "Il est remarquable en effet", écrit Augustin, "que les passages les plus clairs de l'Écriture renferment tout ce qui concerne la foi et les moeurs, je veux dire l'espérance et l'amour".¹ À son tour, pour Luther, la Bible s'impose à la raison et elle a une évidente préséance en ce qui touche les croyances et les règles de vie. En revanche, chez Kant, la raison peut tirer d'elle seule les règles pour la vie pratique et ouvrir un champ pour la foi. Dans le catéchisme dont Kant se servait, on lit ces phrases de Luther :

"Nous ne devons pas faire de notre raison seule, ou en général des règlements humains la règle et la norme pratique de notre foi et de notre vie. La règle et la norme de notre foi et notre vie est uniquement la Parole de Dieu."²

Dans cet ordre d'idées, il convient de penser sur l'influence du piétisme — la branche réformée la plus proche à la philosophie de Kant — dans l'élaboration kantienne du principe de pertinence morale. Nous sommes de l'avis que l'on ne peut pas méconnaître l'influence du piétisme dans l'herméneutique critique de Kant. Nous sommes aussi conscients que Kant a identifié les piétistes comme une secte de mystiques dans *Le conflit des facultés*³. Or, il n'en demeure pas moins que Kant a été marqué par le

¹Quelques lignes plus haut, Augustin parlait de "les préceptes de moeurs et les règles de foi". AUGUSTIN, Saint, "De la doctrine chrétienne", Livre II, chapitre IX, in AUGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (trad. sous la direction de M. Raux), Tome IV, Bar-Le-Duc, Guérin, 1866, p. 23.

²"Sollen wir weder unsere blosser Vernunft, noch überhaupt Menschenatzungen, sondern das Wort Gottes allein zur Regel und Richtschnur unsers Glaubens und Lebens machen." LUTHER, Martin, *op.cit.*, § 204, p. 115.

³KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 55-56, *éd.cit.*, pp. 861-862.

piétisme dès sa tendre enfance et que l'idée kantienne selon laquelle la Bible possède une forte efficacité morale lui vient vraisemblablement du piétisme. C'est pourquoi nous voudrions révaloriser l'héritage du piétisme dans son herméneutique biblique et eu égard de ce point précis, restreindre les propos de Giorgio Tonelli. Ce commentateur veut enlever l'influence du piétisme sur la pensée kantienne en général. Il limite cette influence seulement à quelques traits de la personnalité de Kant.¹ Par contre, Georg Hollmann, dans son article documenté sur la genèse de la philosophie religieuse de Kant, détermine la thématique centrale du piétisme qui intéresse essentiellement Kant. Cet auteur affirme que pour comprendre le rôle de la pensée piétiste chez Kant, il faut se référer à deux représentations essentielles de ce mouvement, à savoir "la forte insistance sur les moments éthiques" (*die starke Betonung der ethischen Momente*) et "l'influence éminente sur le domaine pédagogique" (*die hervorragende Einwirkung auf pädagogisches Gebiet*).² En outre, nous savons grâce aux recherches poussées de ce commentateur que Kant, même dès son époque d'écolier, s'était habitué à l'interprétation morale de la Bible. G. Hollmann informe, par l'entremise de Ch. Schiffert sur l'organisation du *Collegium Fridericianum* à l'époque de Kant, qu'il existait une activité régulière

¹"Kant's Pietistic heritage is a commonplace which might perhaps apply to some traits of his character as a person, but which has hardly anything to do with his philosophy. Neither his ethics, nor his philosophy of religion, ever showed any noticeable influence of Pietistic thought." TONELLI, Giorgio, "Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy", in BUCHER, A.J. - DRÜE, H. - SEEBOHM, Th. (Hrsg.), *bewußt sein*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 143.

²HOLLMANN, Georg, "Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants", *Separat-Abdruck aus Altpreußische Monatsschrift*, 36 (1899), Monatsschr. Band XXXVI, Hefte 1. u. 2., p. 6.

dont le rapport à l'interprétation morale est plus qu'évidente. "Tous les vendredis matin de 5 heures à 6 heures [il y avait] une heure de prière avec les aînés dans laquelle on chantait un chanson, des vérités pratiques étaient expliquées à partir d'un livre biblique et interprétées [en vue des les appliquer] à leur propre situation."¹ De là nous voyons clairement que pour l'administration piétiste à l'époque de Kant, la Bible possédait une forte efficacité morale. Par ailleurs, l'Écriture se présentait comme un livre à interpréter au point de vue pratique et dont l'interprétation pouvait toujours se rapporter à notre situation de vie. Il faut aussi souligner que les vérités que les élèves devaient s'appliquer à dégager étaient des vérités pratiques, en ce sens que leurs effets devraient en principe se manifester dans leurs actions quotidiennes. Or, il est bien dommage que G. Hollmann ne nous dise rien sur le contenu effectif de l'explication biblique réalisée chaque semaine au *Collegium Fridericianum*.²

D'autres interprètes de la philosophie kantienne, dont Ernst Cassirer, ont bien fait noter la souche piétiste de l'herméneutique morale de Kant. Il arrive à dire que ce sont les impressions piétistes de son adolescence qui ont conduit Kant d'une façon décisive au principe herméneutique de la lecture morale de la Bible. Ceci aurait amener Kant à chercher derrière chaque récit ou

¹"Jeden Freitag morgens von 5-6 eine Betstunde mit den Erwachsenen, worin ein Lied gesungen, eine und andere praktische Wahrheit aus einem biblischen Buch erklärt, auf ihren Zustand gedeutet." Ibidem, p. 16.

²Nous savons pourtant que les interprétations de la Bible suivaient de près ce qu'établissait le catéchisme de Luther et qu'elles devaient s'y tenir. Cf. KLEMME, Heiner F. (Hg.), *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Hamburg, Felix Meiner, 1994, pp. 70-71.

représentation des Écritures le sens exclusivement éthique qui s'y loge.¹

Toujours est-il qu'il est bien probable que Kant ait gardé du piétisme sa doctrine de la mise en rapport du sens d'un texte de la Bible avec notre situation concrète. Le mot technique pour cette mise en rapport est celui d'*application*, ou encore en latin *subtilitas applicandi*. Il se pourrait donc que Kant, lors de son essai de compréhension morale de la Bible, pense à la *subtilitas applicandi* des piétistes. On a des raisons pour y croire quand Kant reprend les mots d'Horace "*de te fabula narratur*" pour caractériser le contenu de l'Écriture en entier et quand il rend compréhensible des concepts moraux par le recours à des récits bibliques. En d'autres termes, pour l'herméneutique critique ainsi que pour l'herméneutique piétiste le sens d'un texte sert à l'interprète à se comprendre lui-même, c'est-à-dire l'herméneutique biblique dans une optique kantienne et piétiste nous rend plus claire notre situation morale.² Deux textes de Kant, appartenant au *Conflit des facultés* nous permettent de donner foi à tout ce qui vient d'être dit.

"L'utilisation pratique et, avant tout, publique de ce Livre dans des sermons est sans doute celle qui contribue à l'amélioration des hommes et à la vivification de leurs motivations morales (à

¹Cf. CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces) México, F.C.E., 1978, pp. 452-453. Sur un aperçu synthétique du piétisme dans l'oeuvre de Kant, cf. REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, pp. 186 à 189; DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, pp. 4 à 9; et FEUERLEIN, Emil, "Kant und der Pietismus", in *Philosophische Monatshefte*, C. Schaarschmidt (Hrsg.), Band XIX, Heidelberg, Georg Weiss, 1883, pp. 449-463.

²Cf. sur ce point, STROH, Hans, "Hermeneutik im Pietismus", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), p. 39.

l'édification); tout autre dessein doit lui être subordonné, s'il entre en conflit avec celui-ci."¹

Et quelques lignes plus loin :

"Un sermon qui vise l'édification comme but final (comme il doit en être de tout sermon), il faut qu'il développe son enseignement à partir du *coeur* des auditeurs, c'est-à-dire à partir des dispositions morales naturelles".²

Cette mise en évidence de l'effet moralisateur de l'Écriture lie bel et bien l'herméneutique critique à la doctrine piétiste de la *subtilitas applicandi* :

"Il ne suffit pas — écrit Jean Grondin à ce sujet — de comprendre (*intelligere*) et de savoir expliquer (*explicare*) un texte, il faut aussi pouvoir rejoindre l'âme de l'auditoire [...] La *subtilitas applicandi* [est] la capacité d'inscrire pour ainsi dire l'émotion de l'Écriture dans l'état émotif de l'auditeur."

Or, cette doctrine de la subtilité d'application

"ne représente — continue J. Grondin — qu'une réactualisation du *sensus tropologicus* dans la doctrine médiévale du quadruple sens. Ce sens «tropologique», ou moral, était celui qui concernait directement le mode de vie du croyant."³

Il existe donc un *pro me* dans l'Écriture. Il concernera l'herméneutique biblique de Kant, à travers son principe de pertinence morale, d'actualiser, de mettre en évidence, ou même d'attribuer avec violence ce sens *pro me* de la Bible et dont la teneur est essentiellement pratique.

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 68, *éd.cit.*, p. 878.

²*Ibidem*, Ak., VII, 69, *éd.cit.*, p. 878. Il faut ici comprendre "sermon" tout simplement comme l'explication publique d'extraits de la Bible dans l'assemblée des fidèles.

³GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 77-78. Les quatre sens de l'Écriture ont été gardés pour la mémoire dans le distique du dominicain d'origine scandinave Augustin de Dacie. Voici le distique : "*Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia.*" Cf. LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie, Tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 23.

Kant avait lu la *Grundlegung zur wahren Religion* de Johann Friedrich Stapfer. Dans ce livre J.F. Stapfer établit huit règles pour l'interprétation de la Bible (*die Regeln der Erklärung der Heiligen Schrift*)¹ Or, le principe de pertinence morale n'est pas une de ces huit règles. Et pourtant, J.F. Stapfer détermine quatre fonctions de l'Écriture Sainte. La deuxième fonction est bien proche de celle qu'est l'arrière-fond du principe de pertinence morale. "La deuxième utilité de la Bible est l'amélioration de la volonté"(*Der zweyter Nutzen der Bibel ist die Verbesserung des Willens*)². On comprend chez J.F. Stapfer cette utilité, car la Bible nous offre une adéquate radiographie de notre nature pécheuse :

"[La Bible] pénètre dans les recoins les plus sombres du coeur, [et] découvre les sources les plus intimes de ce mal dangereux et funeste."³

Toutefois, il est à remarquer que Kant ne suit pas J.F. Stapfer lorsque celui fait des précisions sur les trois autres rôles de la Bible. Pour J.F. Stapfer la Bible sert à l'amusement de l'esprit, à l'apaisement de la conscience et à l'amélioration de l'entendement. Cet auteur affirme donc que l'entendement humain, dont l'imperfection réside dans son ignorance (*Unwissenheit*) et dans son erreur (*Irrthum*), obtient de la vérité et de la sagesse par la lecture du Livre

¹Cf. STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zürich, Heidegger, 1756, pp. 514 et sq.

²*Ibidem*, chapitre IV, §CXXXII, p. 539.

³"[Die Bibel] dringt in alle die finstere Winkel des menschlichen Herzens hinein, [und] sie entdeckt die innersten Quellen dieses gefährlichen und verderblichen Uebels." *Ibidem*, chapitre IV, §CXXXII, pp. 539-540.

sacré. Par contre, Kant n'accepterait ni la Bible comme source de connaissances théoriques afin de dépasser les limitations de l'entendement, ni la Bible comme source de prescriptions morales. En ce sens, il n'est pas du tout d'accord avec J.F. Stapfer pour qui, en outre, le texte divin "prescrit la doctrine morale la plus pure, et les règles de vie les meilleures" (*schreibt die reineste Sittenlehre und besten Lebensregeln vor*).¹

On doit aussi penser à une autre origine, par opposition, du principe de pertinence morale. Il s'agit de la *Dogmatik* de Johann David Michaelis. Kant avait lu cet ouvrage. Dans un court passage, cet érudit scripturaire met en rapport la morale et la Bible. Cependant, à différence de Kant, J.D. Michaelis veut que la morale puise ses principes dans l'Écriture sainte. En voici le petit texte: "la théologie philosophique et la morale sont fortement améliorées grâce à elle [la Bible], car elles y trouvent des preuves [pour fonder] les principes qu'elles ont tirés de la Bible."²

¹ *Ibidem*, chapitre IV, §CXXXII, p. 540. Aux pages 7 et 8, Stapfer présentait ainsi dans la Table des Matières le §CXXXII : "Die vielfältige Nutzen der fleißigen Lesung der H. Schrift wird gezeigt, davon der erste die Verbesserung des ganzen Menschen ist."

² *die philosophische Theologie und Moral ist durch sie [die Bibel] sehr gebessert, da sie aus ihr [die Bibel] borgte, und zu den geborgten Sätzen Beweise erfand.*" MICHAELIS, Johann David, *Dogmatik*, Tübingen, C.G. Frank und Wilh. Heinr. Schramm, 1785, p. 31. Selon Kant, dans une note à *La religion* (Ak., VI, 110), J.D. Michaelis serait le représentant de l'interprétation littérale. Contre cette opinion de Kant, il faudrait opposer les études de Jean-Robert ARMOGATHE sur J.-D. Michaelis. D'après cet auteur, chez Michaelis, "la conviction piétiste d'un *sensus litterae* plus vrai que le *sensus litteralis* (entendu comme simple sens grammatical), s'est réduit à la disparition du sens littéral, à son évacuation au profit d'une interprétation morale, ce qui est surtout visible dans sa lecture des prophéties." ARMOGATHE, Jean-Robert "Sens littéral et orthodoxie", in BELAVAL, Yvon - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 431.

Avant de présenter quelques exemples d'interprétation morale de l'Écriture, il est pertinent de dire, à ce point de notre analyse, que Kant n'a jamais affirmé que le sens moral était le seul sens possible de la Bible — au moins le *sensus literalis* est déjà là. Il a fait noter simplement que le sens moral est le sens qui doit avoir la préséance dans les essais de toute herméneutique scripturaire. Il faut aussi remarquer que le sens moral s'adresse à une vérité concernant notre être pratique, c'est-à-dire que ce dont parle l'herméneutique critique ce ne sont pas des vérités scientifiques ou esthétiques, ou métaphysiques ou mystiques, mais des vérités se rapportant à notre devoir être moral. La pertinence morale dont il s'agit dans ce premier principe n'annule pas la valeur des autres sens pour l'Écriture, mais elle les relativise par rapport à la finalité morale. Le vouloir-dire moral préside à la hiérarchie des sens bibliques, parce que, à différence de tous les autres sens, il participe de l'universalité et de la nécessité de la raison pratique. Le sens moral que l'herméneutique pratique détermine vient constituer la manifestation écrite et publique d'une religion de la raison pratique, ou encore, en d'autres mots, d'une religion morale pure. C'est pourquoi l'*hermeneutica sacra* de Kant s'intéresse à faire ressortir de l'Écriture "ce qui, à nos yeux pourrait être pure et par conséquent universelle religion de la raison." ¹ À première vue arbitraire et violent, l'herméneute kantien rejoint l'intention de l'écrivain : non pas son intention concrète ou empirique, mais l'intention qu'il aurait assignée à ses

¹KANT, Emmanuel, "La religion..." Ak., VI, 157, *éd.cit.*, p. 187. Cf. aussi Ak., VI, 151-152, *éd.cit.*, pp. 180-181.

propos écrits s'il avait pris le point général de la moralité. Kant ne dit pas que toute ligne de la Bible est susceptible d'une lecture morale. Il est conscient d'une certaine "impénétrabilité" du texte divin. L'attribution d'un sens moral à l'Écriture est possible "pourvu que le texte ait seulement la convenance" (*sofern der Text nur die Schicklichkeit hat*)¹. Mais lorsqu'il existe une sorte de permission de la part du texte, une convenance (*Schicklichkeit*) de l'écrit à recevoir le sens moral, l'herméneute critique peut se servir de l'Écriture dans le but de l'amélioration morale des auditeurs et des lecteurs. Il se peut bien toutefois que cette procédure de l'herméneute philosophe soit également réalisée par le pasteur à l'occasion de la catéchisation ou de l'homélie. À ce moment-là il ne serait plus le membre d'une foi historique mais d'une pure religion de la raison. Kant écrit à ce sujet :

"Quand on utilise un passage biblique dans des présentations publiques à teneur catéchétique ou homilétique, le maître ecclésiastique doit y voir en effet non pas de prétendues connaissances historico-philologiques qui pourraient en être tirées ou y être attribuées à travers l'interprétation (il se peut que cette information jette du doute sur l'érudition), mais ce que le maître à l'occasion d'un passage peut introduire dans l'âme des auditeurs pour l'éclaircissement et l'amélioration morale humaine de l'intention. Il y doit par conséquent interpréter aussi les sens de l'auteur sacré dont l'intention porte justement sur la véritable édification. Ceci est l'authenticité morale et infaillible de l'interprétation de l'Écriture."²

¹KANT, Emmanuel, *Lose Blätter, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak., XXIII, 455. Cette phrase obligerait à repenser les critiques à l'herméneutique de Kant. D'après elles, l'herméneute kantien peut toujours se passer de la lettre.

²"Wenn im katechetischen oder homiletischen öffentlichen Vortrage eine biblische Stelle zum Text gemacht wird, hat der geistliche Lehrer darauf eigentlich nicht zu sehen, was mutmasslich historisch-philologische Kenntnisse hinein oder herausdeuten könnten (bei welcher Belehrung immer eine dem Zweifel ausgesetzte Gelehrsamkeit sein mag), sondern was der Lehrer für sittlich aufklärende und menschenbessernde Gesinnung bei der Veranlassung dieser Schriftstelle in die Seele der Zuhörer hinen bringen kann, er muss mithin den Sinn des h. Verfassers, dessen Absicht

Et avec ces précisions de Kant, revenons à des exemples de lecture morale de l'Écriture. L'herméneutique kantienne commence par reconnaître l'existence de certaines propositions, dont le contenu se veut toujours héritier des renseignements scripturaires. La foi inconditionnée en ces propositions s'avère nécessaire à celui qui se fait membre d'une Église historique. Utilisons, au sens plus large du terme, le mot que la tradition donne à ses propositions de foi (*Glaubensätze*), à savoir *dogmes*. Tout d'abord, Kant conteste le caractère obligatoire des dogmes. Ce faisant il sauvegarde l'autonomie de la raison : croire en quelque chose n'est point une affaire d'obligation extérieure, mais d'adhésion rationnellement libre. Cette adhésion ne se fonde pas sur une démonstration, mais sur le caractère possible de ce qui est adéquat dans un but pratique. En ce sens les propositions de foi sur l'existence de Dieu; au sujet de sa nature trinitaire; par rapport à son incarnation humaine et à sa résurrection; concernant notre état après la mort ainsi que l'état dernier du monde; touchant la présence divine dans la création et le maintien de la réalité; ou à l'égard de l'assistance de Dieu dans notre vie morale, tiennent leur validité objective non pas d'une connaissance de la raison théorique, mais d'une présupposition nécessaire à la raison pratique. Dans cette perspective, l'herméneutique biblique de Kant prévient contre l'usage de la Bible comme source de dogmes théoriques qui, ou bien contredisent la moralité (c'est le cas de la justification par la grâce où l'on renonce à voir le caractère méritoire de

eben auf wahre Erbauung gerichtet ist, auch dahin deuten. — Das ist die moralische und unfehlbare Authentizität der Schriftauslegung." loc.cit.

l'effet moral de l'homme), ou bien dépassent notre pouvoir de compréhension théorique (c'est le cas de la naissance immaculée de Jésus). En revanche, la lecture morale de ces passages bibliques, et des dogmes qui en découlent, rend conséquente et intelligible la foi que l'on y porte.¹ Cette foi est une foi intelligible (*verständlicher Glaube*), car elle déborde enfin les limites restreintes d'une Église particulière; cette foi est conséquente, parce qu'elle est consciente de notre destinée morale. De cette manière, le dogme cesse d'être une simple proposition sans contenu pratique : celui qui adhère à une proposition de foi, dont le sens est assuré par l'herméneutique critique, va au-delà des mots, non pour chercher une supposée connaissance surnaturelle mais pour agir, pour faire moralement quelque chose. En résumé, face à l'intérêt objectiviste du dogme, bien cher aux religions positives, l'herméneutique kantienne veut charger les dogmes d'un intérêt moral.

Et pourtant, il faut se poser la question de savoir si l'on peut continuer à parler de dogme après la mise en suspens de sa portée objective. Si le dogme ne peut plus prétendre offrir une connaissance du surnaturel, est-il encore le dogme? Pour qui lit en détail *La religion et Le conflit des facultés* il sera évident que le mot dogme n'y joue pas un rôle important compte tenu de l'insistance de Kant sur l'agir moral. Ce qui est simplement à croire sans aucune valeur pour la pratique conforme au devoir n'est que la manifestation

¹Kant écrit : "Si on introduit dans les propositions de foi un sens moral, il ne contiendrait pas une foi inconséquente, mais une foi intelligible, en relation avec notre destination morale". KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 39, *éd.cit.*, p. 841.

d'une *ignava ratio*. Gilbert Vincent voit un lien entre le dogme creux et l'érudition exégétique. L'attaque kantienne du dogme serait de même une autre façon de l'herméneutique critique pour blâmer la sagesse scripturaire. "L'effet propre de l'exégétisme", commente G. Vincent, "qui conduit à répéter les mots, en l'absence d'une visée rationnelle, [fait du chrétien] celui qui ne peut plus avoir recours qu'à des définitions purement verbales."¹ Ce qui revient à dire que l'érudition, soulignant l'importance du dogme, construit tout un réseau de mots autour du lecteur de la Bible. Ce lecteur se trouve paralysé à cause de cette prison verbale du dogme, et c'est pourquoi il n'arrive pas à se laisser éveiller moralement par le contenu pratique de la Bible. L'interprétation que Kant propose pour l'Écriture est bien cet éveil, où le Livre des livres devient un véhicule de moralisation.

Nous voudrions attirer l'attention sur la lecture kantienne de Jésus, un bel exemple de l'herméneutique morale et qui obéit le principe de pertinence morale. Ici nous présentons uniquement certains traits essentiels de cette lecture qui, par ailleurs, ont fait l'objet d'analyses très complètes.² Kant évite

¹VINCENT, Gilbert, "Kant et l'Écriture", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 55 (1975), p. 67. À la page 59, ce commentateur avait déjà remarqué : "L'agir authentiquement moral, par contre, entraîne, appelle, une critique du dogme qui en dénonce la prétention à l'objectivité". Et un peu plus avant, G. Vincent soulignait que l'approche kantienne à la Bible "conduit à entériner le fonctionnement dogmatique de l'Écriture, [car le dogme consiste en] des multiples occasions d'asservissements de la raison", (p. 58).

²Sur ce sujet, cf. STAEPS, H., "Das Christusbild bei Kant", *Kant-Studien*, 12 (1907), pp. 104-116; REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50 (1970), pp. 145-146; MacCarthy, Vincent A., "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant-Studien*, 73 (1982) pp. 191-207; SALA, Giovanni B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 143-155.

fondamentalement de tomber dans des subtilités biologiques ou dans des tours d'adresse théologiques. Il montre même quelques difficultés théoriques dans lesquelles sont piégés ceux qui essaient de prouver une nature sans péché de la mère de Jésus ainsi qu'une incarnation virginale. Parce que l'herméneutique critique contourne ces problèmes, nous sommes bien d'accord avec Alexis Philonenko quand il dit que Kant "est le premier à préciser que la raison pratique peut se passer de telles spéculations".¹ Au lieu des discussions byzantines et des difficultés sans solution, qui en outre ne concernent point les préoccupations morales de l'agir humain, il suffit de se représenter l'homme-Dieu de la tradition chrétienne comme "l'Idée de l'Humanité, éternellement présente en Dieu, avec toute la perfection morale qui lui agréé."²

Il est bien important de remarquer que Kant, premièrement, ne s'exprime pas au sujet de l'existence ou de l'inexistence d'un Homme-Dieu *in historia*. Il se garde d'avancer des affirmations sans aucune justification empirique — il ne donne trop de valeur aux témoignages historiques —, ou sans la moindre légitimité théorique — cette légitimité est limitée au champ de l'expérience possible. Ensuite, l'identification que l'herméneutique critique fait de l'Homme-Dieu avec une Idée est pleine de conséquences. L'idée possède une fonction totalisante et unificatrice de nos connaissances empiriques. À ceci s'ajoute qu'aucune connaissance empirique possible ne pourrait satisfaire complètement

¹PHILONENKO, Alexis, "Note" à sa traduction de "La religion...", Cf. *éd.cit.*, p. 1349.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 39, *éd.cit.*, p. 841.

le contenu visé par l'idée. Et pourtant, d'après Kant, même si le contenu de toute idée est toujours au-delà de toute expérience possible, soit-elle effective, passée ou future, l'idée a un usage immanent dans l'expérience pratique possible. C'est pourquoi, remarque Kant, il faut assigner aux idées une certaine causalité par rapport à l'objet qu'elles visent, d'autant plus lorsque cet objet appartient au domaine pratique.

"L'idée de la raison pratique — écrit Kant — peut toujours être donnée réellement *in concreto*, bien que partiellement, et même est la condition indispensable de tout usage pratique de la raison. La mise en pratique de cette idée est toujours bornée et défectueuse, mais dans des limites qu'il est impossible de déterminer, et par conséquent elle est toujours soumise à l'influence du concept d'une intégralité absolue. L'idée pratique est donc toujours hautement féconde, et elle est rigoureusement nécessaire en ce qui concerne les actions effectives. En elle la raison trouve la causalité nécessaire pour produire effectivement ce qui contient son concept."¹

Ainsi, par le biais de l'identification de Jésus avec l'Idée d'une humanité parfaite moralement, le Jésus historique et le Christ de la tradition acquièrent la causalité intemporelle d'une Idée pratique de la raison. Or, Kant n'affirme pas que le personnage historique rejoint sans manque la teneur de l'Idée. Il serait illégitime de dire que chez Jésus la *virtus phaenomenon* traduit entièrement la *virtus noumenon*, car il est impossible de conclure que toute action conforme au devoir était en même temps une action dont l'intention se fondait exclusivement sur le devoir. Compte tenu de ces restrictions, l'Idée de la raison concernant la perfection morale de l'humain devient plus représentable

¹KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pure" (trad. Alexandre J.L. Delamarre, François Marty et Jules Barni), Ak., III, 254, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 1037.

sous l'angle d'un Homme-Dieu. Il s'agit du caractère symbolique du Jésus historique, ou, plus exactement de l'image de Jésus que nous livrent les Écritures. Kant, au moment de considérer certaines théories sur la naissance *sine culpa* de Jésus, en tant que le philosophe herméneute ne concède aucune portée de vérité à ces théories. Et à ce sujet il conclut avec cette question rhétorique : "Mais à quoi bon cette théorie pour et contre, s'il suffit pour la pensée pratique de se représenter cette Idée comme symbole et modèle de l'humanité s'élevant au-dessus de la tentation du mal (lui résistant victorieusement)?"¹

Pour l'herméneutique kantienne les traits historiques de Jésus, ses particularités en tant qu'homme, ne sont pas intéressants. Ce que fait ressortir le principe de pertinence morale dans le caractère littéraire du Jésus évangélique, ce sont les caractéristiques révélant dans l'histoire la teneur partielle de l'idée d'une humanité parfaite, au point de vue de ses dispositions originaires vis-à-vis d'une moralité pure. L'interprète philosophe trouve chez Jésus l'archétype moral, et ce sens moral attribué au personnage de l'Évangile efface sa nature historiquement humaine. Pour le dire avec Gilbert Vincent,

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 80, *éd.cit.*, p. 100. Nous aurons l'occasion de revenir *in extenso* sur le caractère symbolique de l'Écriture sainte quand nous parlerons du principe de symbolisation. Dans cet ordre d'idées, il est facile de comprendre quelle est la pertinence morale des passages sur la crucifixion de Jésus. Ces passages nous parlent de la lutte contre notre "chair sensible", c'est-à-dire de l'amour de soi voulant s'imposer sur la disposition morale au bien. Tout essai de changer la propension à subordonner la loi morale aux impulsions sensibles, et du même coup de répondre favorablement à notre disposition originaires au bien, c'est tout un sacrifice, une vraie crucifixion de la chair. Cf. BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 115.

"Le Jésus de l'exégèse, le Jésus historique *stricto sensu*, n'importe pas au philosophe. Ce qui importe, c'est le type derrière la figure historique; la forme intelligible qu'il peut reconnaître dans l'histoire parce que d'abord cette forme lui appartient, et qu'elle est issue de la seule expérience morale. L'archétype du Maître Sage importe seul, et laisse dans l'ombre les traits de Jésus."¹

En outre, dans la figure de Jésus, dans son message évangélique sur le Royaume de Dieu qui est enfin venu à nous, Kant voit le germe pour une humanité s'acheminant *in infinitum* vers une communauté éthique. Jésus et son message ont un sens moral d'appel : c'est l'appel du passage d'une foi historique d'Église à une religion morale pure. La Bible, et encore plus précisément l'Évangile, permet de rendre publique, en un mot de communiquer l'annonce de notre nature éthique et de l'appartenance de cette nature à une Église invisible. Ainsi, le Jésus de l'histoire biblique importe en tant que figure : elle nous rappelle que nous sommes toujours capables de nous rendre moralement meilleurs et que la force pour y arriver nous devons la chercher dans le pouvoir causal des Idées de notre raison pratique. Ce faisant, l'herméneute philosophe suppose qu'il existe une certaine *réciprocité*² entre d'une part, ce que la raison nous apprend d'elle-même au sujet de notre essence et de notre destinée morale, et, d'autre part, le document écrit d'une religion positive. Toutefois, l'interprétation morale de Jésus, ou plus largement de la Bible en entier, ne retient que ce qui touche l'agir moral. Les

¹VINCENT, Gilbert, *op.cit.*, p. 69.

²Cf. YOVEL, Irmiah, "Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant", *Journal of History of Philosophy*, vol. XI, no. 2, April 1973, p. 206.

enseignements bibliques dont le contenu ne peut pas révéler une réciprocité avec la morale au point de vue kantien pourraient bien être essentiels, mais leur importance se rapporte à une certaine foi d'Église, et non pas à une pure religion de la raison. Dans cette distinction entre ce qui est nécessaire à une foi religieuse pure et l'accessoire d'une Église historique, le principe de pertinence morale brise la traditionnelle homogénéité et unité de l'Écriture. Conclusion vraiment gênante pour l'exégèse orthodoxe aussi catholique que protestante.

Soulignons maintenant que le principe de pertinence morale attribuée à la Bible a une claire fonction pédagogique comme véhicule de moralisation, comme appui textuel au *crescendo* moral de l'humanité. Sauf ce qui fait référence à une Église historiquement limitée, le Livre sacré offre à l'interprète kantien des enseignements par rapport à une religion où c'est l'agir qui importe soutenu par une intention par devoir. Kant a insisté à plusieurs reprises sur le rôle pédagogique de l'Écriture. Ces deux extraits sont suffisants pour le confirmer. "Ce qu'on nomme l'édification, c'est-à-dire le sentiment d'éveil vers une meilleure vie intérieure et extérieure se trouve dans la Bible dans la plus grande perfection; la Bible est donc l'organe pour y parvenir."¹ Et dans *Le conflit des facultés* on peut lire : "un code de volonté divine *statutaire*, tiré non pas de la raison humaine, mais parfaitement en accord avec elle, comme

¹"Was man Erbauung nennt — nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern und äusserm Lebenswandel, ist in ihr [die Bibel] in der grössten Vollkommenheit anzutreffen; die Bibel ist also das beste Organ desselben." KANT, Immanuel, *Loose Blätter, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak., XXIII, 451.

raison morale pratique, quant au but final (provenant par conséquent d'une révélation), la Bible, serait donc l'organe le plus efficace pour guider l'homme et le citoyen vers le bonheur temporel."¹

Et toutefois, la préséance du sens moral que l'herméneutique de Kant défend à outrance a eu ses critiques. C'est le cas des contemporains de Kant, tels que Johann Georg Rosenmüller et Johann Gottfried Eichhorn. Ces deux pères de la *Bibelwissenschaft* en Allemagne refusaient de réduire la valeur de l'Écriture sainte à son contenu moral, d'autant moins que ce contenu moral relevait plus de la morale kantienne que de la Bible elle-même. J.F. Rosenmüller — et J.G. Eichhorn le suit sur ce point — se montre fondamentalement respectueux de l'auteur sacré, de son *scopus* particulier. Aussi trouve-t-il qu'il y a dans le texte divin des passages réfractaires à une lecture moralisante, ou tout simplement sans aucune utilité morale. Ce sont des passages dont il faut plutôt souligner le *scopus* pour comprendre adéquatement leurs particularités spatiales et temporelles. Et si malgré cela on s'obstine à en tirer un sens moral, cette interprétation n'est qu'une interprétation forcée (*gezwungene Deutung*) et on ne fait qu'attribuer au passage un sens mystique (*einen mystischen Sinn unterlegen*).² En plus, J.G. Rosenmüller essaye lui-même d'expliquer pourquoi Kant veut à tout prix tirer un sens moral

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak. VII, 63, *éd.cit.*, p. 871. Cf. aussi Ak., VII, 41-42, 64.

²ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerung des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, p. 117.

de la Bible. Selon l'exégète allemand, Kant a été amené à procéder de cette manière, après avoir dépourvu l'histoire sacrée de toute efficacité morale et à la suite du discrédit qu'il y a accordé en tant qu'histoire véritable.¹ Par ailleurs, selon J.G. Rosenmüller, Kant a refusé de déterminer le *scopus* de l'écrivain biblique, car cette détermination n'aboutirait pas à une interprétation morale, mais uniquement à une compréhension théorique de la doctrine sacrée — celle-ci inutile pour l'amélioration morale de l'humanité. Néanmoins, et se passant de la distinction kantienne entre connaissance théorique et agir moral, cet érudit scripturaire remarque contre Kant: "N'y a-t-il pas aussi de doctrines théoriques qui sont en même temps des doctrines pratiques? D'après la nouvelle philosophie [sc. la philosophie kantienne], il n'y en a certainement pas."²

À son tour, J.G. Eichhorn part d'une définition de l'interprétation et de là il passe à conclure que ce que Kant propose comme herméneutique de la Bible n'est pas du tout une véritable interprétation. Interpréter est, conformément à cet exégète, la représentation du sens qui est lié aux propos de l'écrivain biblique. À cette représentation on arrive par l'explication grammaticale du texte de l'Écriture et tout ce qui s'y oppose ne doit pas être nommé

¹*"Es wird auch, wie der Philosoph ausdrücklich sagt, eigentliche Auslegung derselben nicht statt finden, sondern lediglich Anwendung zu einem moralischen Zweck. Diese Hypothese würde ihre völlige Richtigkeit haben, wenn die evangelische Geschichte wirklich so unzuverlässig wäre, wie unser Autor [sc. Kant] als gewiß annimmt. Sie wird aber falsch verworfen werden müssen, wenn die evangelische Geschichte so glaubwürdig ist, als irgend eine andere". ROSENMÜLLER, Johann Georg, ibidem, pp. 98-99.*

²*"gibt es denn nicht auch theorische Lehre, die zugleich practish sind? Nach der neuen Philosophie [i.e. die Kantische Philosophie] freylich nicht." Ibidem, p. 116.*

interprétation.¹ J.G. Eichhorn croit s'opposer à Kant, et malgré lui il le suit, en ce sens que pour l'érudit biblique il y a des passages au Nouveau Testament dont la valeur n'est pas morale. Ce que Kant appelle l'*accessorium* du Livre sacré, ce savant scripturaire le trouve du côté des extraits dont l'imprécision et l'inutilité morale leur vient d'être communiquées dans la langue quotidienne de l'époque. Cet ancrage d'origine linguistique empêche d'étendre la pertinence de ces passages à d'autres peuples et à d'autres époques. Cette langue quotidienne rend même certains textes de l'Écriture difficiles à la compréhension, étant donné leur caractère obscur, imprécis, partiel et énigmatique. Sans le savoir, J.G. Eichhorn prend parti pour l'herméneutique de Kant croyant à tort que le philosophe critique a voulu faire de l'Écriture un livre où tout ne serait que pure religion de la raison. Ainsi, J.E. Eichhorn, voulant attaquer Kant, écrivait:

"le Nouveau Testament lui-même ne s'exprime pas partout d'une façon déterminée et claire au sujet des idées morales de telle sorte qu'on trouverait dans chaque passage une vérité morale totale; parce que les textes qui ont été mis ensemble ne sont pas écrits dans un style déterminé et tout à fait précis, mais dans des langues insuffisantes et vagues de la vie quotidienne, [non valables] pour tous les temps et pour tous les peuples."²

¹EICHHORN, Johann Gottfried, "Über die Kantische Hermeneutik", in EICHHORN, Johann Gottfried, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, 1. Hälfte, Leipzig, 1794, p. 53 : *"Auslegung hieß bisher Darstellung des Sinns, den der Schreibende mit seinen Worten verbunden hat; wer nun einen moralischen Sinn, der nicht in den Worten des Schreibenden nach Sprache und Zusammenhang liegt, gegen das Resultat der grammatischen Erklärung vorzieht, der hört auf, ein Ausleger zu seyn."*

²"selbst das N. T. drückt sich nicht überall so bestimmt und genau über moralische Ideen aus, daß in jeder Stelle die vollendete moralische Wahrheit läge : denn die Schriften welche in demselben zusammengestellt worden, sind in keinem bestimmten und völlig präzisen Styl, sondern in der mangelhaften und unbestimmten Sprachen des gemeinen Lebens, nicht für alle Zeiten und Völker." Ibidem, p. 60. Et quelques lignes plus loin : *"[Das Neue Testament] drückt seine Lehren nicht überall bestimmt, deutlich und allgemein verständlich, sondern zurweilen auch einseitig und*

Des critiques comme J.G. Eichhorn ou des commentateurs modernes comme Otto Kaiser, aient seulement vu que le projet herméneutique de Kant concernait uniquement la morale kantienne¹. Cependant, il faut dire que la théorie kantienne pour la critique textuelle de Bible est une herméneutique morale, mais en même temps encore plus que ceci. Comme nous le montrerons par la suite le principe de pertinence morale est accompagnée d'autres principes qui supportent, il est vrai, la lecture morale de la Bible, mais que recupèrent aussi d'autres aspects de la philosophie de Kant différents de ceux de sa théorie morale.

mangelhaft, dunkel und räthselhaft." (pp. 60-61).

¹Cf. KAISER, Otto, *"Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik"*, in MÜLLER, Gerhard - ZELLER, Winfried (Hrsg.), *Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage*, Leiden, E.J. Brill, 1963, p. 82.

CHAPITRE IV

2. PRINCIPE D'IMMANENCE

L'INTERPRÉTATION MORALE DOIT SE FAIRE TOUJOURS DANS LA PERSPECTIVE D'UNE EXPÉRIENCE PRACTICO-THÉORIQUE POSSIBLE

L'herméneutique kantienne veut situer l'interprétation de l'Écriture sainte dans les limites de la simple raison. Kant élève donc la prétention d'assurer la compétence de son projet interprétatif pour un texte dont l'origine, selon la foi historique et la tradition, n'est pas rationnelle mais divine. Or, et Kant est très clair à cet égard, c'est à la raison de déterminer ce qui peut être en dernier lieu adéquat à Dieu. En ce sens, la raison juge sur la qualité d'un texte qui se veut révélé, afin de confirmer ou de rejeter cette qualité.

"Car — écrit Kant — qu'une révélation soit divine, cela ne peut jamais être reconnu à travers des indices qui fournissent l'expérience. Son caractère [...] est toujours l'accord avec ce que la raison présente comme convenant à Dieu."¹

Par sa référence à la raison en tant que dernier juge de l'Écriture, l'herméneutique critique, au niveau de l'interprétation scripturaire, accomplit la tâche de limiter la raison dans son aspiration métaphysique. Elle est donc de fond en comble critique, puisqu'elle est une des réalisations de la philosophie kantienne en général : avant de permettre que la Bible nous entraîne au-delà des limites d'une expérience possible et que la raison se perde dans des embarras dialectiques, l'herméneute critique retient la portée du sens biblique et

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", (trad Alain Renaut), Ak., VII, 46, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol III, Paris, Gallimard, 1986, p. 850.

lui fait accepter la discipline rigoureuse de la raison et de ses frontières légitimes. Tout sens débordant le champ immanent de l'expérience possible est combattu, soit qu'il s'agisse du mysticisme des extravagants (*Schwärmer*) comme Emanuel Swedenborg ou Johann Kaspar Lavater, soit qu'il s'agisse de la métaphysique dogmatique de Christian Wolff. Pour emprunter un terme d'Ernst Troeltsch, mysticisme et métaphysique dogmatique ne sont que deux sortes de "supernaturalisme" (*Supranaturalismus*)¹ Face à ces deux possibilités de la pensée, l'herméneutique de Kant présente un sens biblique qui évite la démesure et l'orgueil de la raison dans sa propension à transgresser ses limites. Se maintenir dans le champ de l'expérience possible! Pourquoi? Kant répond : "[car] ce c'est que veut la modestie de la raison dans ses prétentions."² Paul Ricoeur a bien vu et bien exprimé cette caractéristique de l'herméneutique de Kant. Dans quelques lignes de la Préface que le philosophe français a écrite au livre d'Olivier Reboul *Kant et le problème du mal*, on peut lire :

"Si l'attitude générale de Kant à l'égard du christianisme est de réduire les prétentions de ses dogmes à des énoncés de caractère pratique, cette formulation elle-même exige du philosophe qu'il interprète, par le moyen d'une herméneutique spécifique, des mythes tels que celui de la chute et des symboles tels que celui de la résurrection, de la justification par la foi et de la sanctification par pure grâce."³

¹TROELTSCH, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), p. 116 et *passim*.

²KANT, Emmanuel, "La religion ...", (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 89, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III. *éd.cit.*, p. 111.

³RICOEUR, Paul, "Préface" au livre d'Olivier REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, p. XIII.

Et précisons maintenant un peu plus la teneur de ce deuxième principe. Le principe d'immanence se rapporte essentiellement à la possibilité même du sens moral assigné aux passages de l'Écriture. Tout d'abord, ce principe est suggéré lorsque Kant dit qu'une condition nécessaire pour établir le sens moral c'est qu'il "soit en lui-même vrai (sans la moindre preuve historique)".¹ Ensuite, aussi dans *La religion*, mais quelques pages plus loin (Ak., VI, 83), Kant affirme que le sens que décèle l'exégèse philosophique est un sens "permis". D'où provient donc cette *permission* du sens moral? Tout semble indiquer que Kant pense premièrement à la possibilité théorique du sens. Cela veut dire que la compréhension offerte par l'herméneutique critique ne doit pas nous entraîner dans des contradictions et elle doit même régler des contradictions virtuelles. Par exemple, Kant trouve des contradictions quand on considère, d'un côté, la prière pour la vengeance des ennemis telle qu'elle est présentée dans le Psaume 59, versets 11 à 19, et le commandement de l'amour dans le Nouveau Testament, celui de saint Matthieu 5, 43-44 : "Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent", d'un autre côté. La solution kantienne, qui en donne un sens possible, consistera à dire que par rapport à ces ennemis, dont il faut se venger, "il ne s'agit pas d'ennemis de chair et de sang, mais sous ce *symbole*, il faut entendre nos ennemis invisibles, bien plus néfastes, je veux dire nos mauvaises inclinations."²

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 44, *éd.cit.*, p. 59.

²*Ibidem*, Ak., VI, 111, *éd.cit.*, p. 134. C'est nous qui soulignons.

En plus de la possibilité théorique du sens, ou en d'autres termes qu'il "soit logiquement possible, c'est-à-dire qu'[il] *ne se contredise pas*"¹, le sens moral proposé doit être possible pour le *vouloir*. Pour comprendre adéquatement cette possibilité qu'il faudrait appeler pratique, il convient de lire les lignes que Kant écrit à ce sujet dans la deuxième *Critique*. Là, au début du deuxième chapitre du livre premier, Kant écrit ceci :

"Être un objet de la connaissance pratique, comme tel, ne signifie donc autre chose que le rapport de la volonté à l'action par laquelle cet objet ou son contraire serait réalisé, et juger si quelque chose est ou n'est pas un objet de la raison *pure* pratique, c'est tout simplement discerner la possibilité ou l'impossibilité de *vouloir* l'action par laquelle un certain objet serait réalisé".²

Kant sait aussi que du moment où la Bible est interprétée comme le témoignage écrit d'une réalité suprasensible, du même coup la méfiance face au pouvoir des prescriptions du devoir est introduite. C'est pourquoi l'exégèse critique met en suspens la portée transcendante de l'Écriture. Ceci ne veut pas dire que l'herméneutique kantienne s'expose illégitimement à nier l'existence des objets suprasensibles évoqués par les récits bibliques : la croyance en des entités au-delà de l'expérience sensible n'est pas admise dans les maximes de la raison théorique ou de la raison pratique, "sans pourtant en contester la

¹KANT, Emmanuel, *Logique*, Ak., IX, 51, (trad., L. Guillemit), Paris, Vrin, 1989, p. 56.

²KANT Emmanuel, "Critique de la raison pratique" (trad. Luc Ferry-Heinz Wismann), Ak., V, 57, KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 677.

possibilité ou l'effectivité."¹ En outre, en dehors de l'apparence d'un récit se rapportant à des objets suprasensibles, le sens qu'établit l'interprétation morale en assure la valeur universelle et nécessaire, car il reste toujours dans l'immanence théorique et pratique. Kant suggère le besoin de "dépouiller" les textes sacrés de leur halo mystico-transcendant. Ce faisant, l'Écriture devient "pratiquement valable pour l'ensemble du monde et en tout temps, parce qu'elle est suffisamment proche de tout homme pour qu'il y puisse reconnaître son devoir."²

En revanche, la tradition que Kant connaît de première main défend la thèse selon laquelle la Bible est une source fiable d'informations sur ce qui dépasse nos facultés sensibles et intellectuelles. Luther, par exemple, voit dans la Bible le lieu pour extraire les vérités plus élevées et les plus importantes sur ce que la raison humaine n'arrive pas à savoir d'elle-même. Luther y trouve le fondement de la foi en la divinité de l'Écriture. Luther énumère quelques-unes de ces vérités, à savoir la naissance humaine du Fils de Dieu et la doctrine sur la nature trinitaire de Dieu.³ C'est aussi le cas chez

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 88, *éd.cit.*, p. 109. "Dans la conscience de son impuissance à satisfaire son besoin moral, la raison s'étend jusqu'à des idées transcendantes, qui pourraient combler ce vide [...] Elle ne conteste pas la possibilité ni l'effectivité de leurs objets; elle ne peut donc pas non plus les admettre dans les maximes pour penser et agir." *Ibidem*, Ak., VI, 52, *éd.cit.*, p. 70.

²*Ibidem*, Ak., VI, 83, *éd.cit.*, p. 103. C'est la conclusion de Kant après avoir interprété l'histoire sacrée depuis Adam jusqu'au Christ, en mettant en évidence la teneur morale de cette histoire.

³*[In der Heiligen Schrift findet man] die Offenbarung der wichtigsten und höchsten Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft nicht aus sich selbst wissen kann, wie z.B. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, u.s.w.*" LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Freidrich Fleischer, 1834, §203, p. 114.

Johann David Michaelis. Ce père de l'exégèse historique, dans sa *Dogmatik*, livre que d'ailleurs Kant connaissait, écrit : "La Bible répond de façon claire la grosse question touchant la vie future"¹. De même, chez Johann Friedrich Stapfer on trouve une lecture dogmatico-transcendante des livres sacrés. Selon J.F. Stapfer, la Bible est un ensemble d'énoncés dont la nature serait d'être la détermination d'objets suprasensibles. Cet auteur affirme que l'Apocalypse nous renseigne, prophétiquement, sur l'avenir de l'Église et de ses ennemis, au sujet de la personne et de la nature du Christ éternel, ainsi que de la doctrine de la justification et de la sanctification², et que la Bible en général nous fournit "la connaissance de Dieu" (*die Erkenntnis Gottes*)³. Mais il est tout à fait certain que ce qui a gêné le plus Kant c'était de traiter l'Écriture comme un manuel d'ontologie, de cosmologie et d'eschatologie au point de vue philosophique :

"Si l'on veut chercher des vérités philosophiques et veut aussi en découvrir le fondement intime, de nouveau l'Écriture sainte est le meilleur moyen autant pour trouver la véritable façon pour faire de la philosophie que pour s'occuper de la science concernant le savoir du monde. Les savants se préoccupent essentiellement de trois questions: premièrement, comment quelque chose est-il possible? Deuxièmement, quel est son

¹"Die grosse Frage von einem zukünftigen Leben beantwortet die Bibel deutlich." MICHAELIS, Johann David, *Dogmatik*, C.G. Frank und Wilh. Heinr. Schramm, 1785, p. 29. Sur Kant et ses lectures de Michaelis, cf. BOHATEC, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 42-43.

²Cf. STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zürich, Heidegger, 1756, Chapitre IV, § CXXII, p. 457.

³*Ibidem*, Chapitre IV, § CXXIX, p. 522.

fondement et sa cause? Troisièmement, quelle est la finalité de toutes les choses?"¹

Kant prend également ses distances face à la tradition rationaliste de Christian Wolff. Pour Ch. Wolff, entre le texte révélé et le savoir rationnel, il n'y a qu'une différence d'origine, sans perdre pour autant leur réciprocité. En ce sens, chez Ch. Wolff, "la raison est révélée; et la révélation, à sa façon est rationnelle; chacune présente ces deux caractères."² Au contraire, Kant ne pourrait jamais accepter que l'on oublie le caractère symbolique de l'Écriture pour aller trouver dans ses représentations des confirmations sur des vérités rationnelles dépassant toutes nos facultés de connaissance. Jean École a précisé le rôle de la Bible chez Ch. Wolff : Dans sa *Theologia naturalis, pars I*, le philosophe rationaliste insère des citations et des références bibliques dans sa démonstration de l'existence de Dieu et des attributs divins. Le caractère nécessaire de Dieu pour la réalité en tant que sa cause, Ch. Wolff le trouve affirmé dans le premier verset de la *Genèse*, à savoir "*in principio creavit Deus coelum et terram.*" De même, la Bible ne fait qu'affirmer ce que la raison dit de Dieu. Par exemple, l'attribut d'éternité que l'Écriture exprime à sa façon à plusieurs reprises. Il suffit de se référer à la *Genèse* 21, 33, à l'*Épître aux*

¹"Will man philosophische Wahrheiten suchen — écrit J.F. Stapfer —, und den innern Grund derselben entdecken, so findet man die wahre Art zu philosophiren, oder die Wissenschaft der Weltweisheit abzuhandeln, wiederum am besten in der Heiligen Schrift. Die Weltweisen bekümmern sich am meisten um drey Dinge : Erstlich, wie etwas möglich sey? Zweitens, welches der Grund und die Ursache desselben sey? Drittens, welches die Absicht aller Dinge sey?". Ibidem, Chapitre IV, § CXXXIV, p. 563.

²BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXème siècle*, (trad. Lore Jeanneret), Genève, Labor et Fides, 1969, p. 90.

Romains, 16, 26 ou à *Isaïe* 44, 28. Pour Ch. Wolff, sa théologie rationnelle présente donc un être nécessaire qui n'est qu'un avec le Dieu de l'Écriture sainte. Chez lui le Dieu du livre révélé est en absolu accord avec le Dieu que la seule raison démontre¹. En revanche, Kant est loin de toute *theologia rationalis* à la façon de Ch. Wolff et encore plus loin de trouver exactement dans la Bible ce qu'il dit de Dieu en tant qu'idée de la raison théorique et postulat de la raison pratique. À la différence du philosophe dogmatique, qui assigne aux passages de l'Écriture sainte un sens positif renseignant effectivement sur l'existence et sur la nature de Dieu, Kant suit les recommandations du principe d'immanence : il s'agit de maintenir en suspens le vouloir-dire transcendant des représentations bibliques. Leur référent n'est plus une entité suprasensible dont l'existence soit affirmée. En effet, il est possible de dire que le principe d'immanence joue le rôle de principe restrictif par le fait qu'il retient les représentations de l'Écriture avec leur vouloir-dire dans l'horizon de notre monde sensible, soit-il théorique soit-il pratique. Ce principe de l'herméneutique kantienne est un principe limitant, et son origine peut à coup sûr être retracée dans le texte précritique de Kant *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* de 1766. Dans ce livre, il s'agit d'une attaque contre les prétentions dogmatiques de la métaphysique rationnelle et

¹Cf. École, Jean, "Wolff", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 808-810.

du mysticisme extravagant¹. Cette attaque se fonde sur l'idée centrale de Kant selon laquelle la raison a des limites infranchissables. Plus tard, tout au long des développements de la philosophie critique, Kant précisera quelles sont ces frontières en-deça desquelles la raison est libre des illusions transcendantes. Ces frontières sont notre expérience théorique et pratique. À ces frontières doit se tenir le sens que présente l'interprétation philosophique de la Bible. Pour donner une teneur plus positive au sens scripturaire, il faudrait se rapporter au principe de pertinence morale ou au principe de symbolisation, mais de celui-ci il sera question plus tard.

Toutefois, il convient de ne pas oublier que, pour l'herméneutique critique, la Bible n'est point la source première des prétendues connaissances métaphysiques. L'interprète kantien ne se laisse confondre ni par l'autorité traditionnelle du texte, ni par la nature imposante de la lettre, encore moins par sa dite nature inspirée ou par son extériorité de message historique. Si l'herméneutique critique a des choses à dire sur Dieu, sur son existence et sur sa nature, elle le dit à partir d'une raison contrôlée et limitée au champ de l'expérience possible. Dans cette optique, le sens qu'attribue l'herméneute philosophe vient d'un point de vue fini, car il jaillit dans son horizon d'expérience morale et d'expérience théorique, et non pas d'un injustifiable

¹Pour la critique de Kant à Ch. Wolff, cf. TONELLI, Giorgio, "Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy", in BUCHER, A.J. - DRÜE, H. - SEEBOHN, Th. (Hrsg.), *bewußt sein*, Bonn, Bouvier, 1975, pp. 139-142.

point de vue, celui d'un être infini ou d'une raison humaine se voulant l'écho de cet être infini. Ceci fait que Kant puisse remarquer :

"Le concept de Dieu et jusqu'à la conviction de son existence ne peuvent être trouvés que dans la raison, ils ne peuvent avoir leur origine qu'en elle, mais non lever en nous par le fait de l'inspiration ou d'un message extérieur si grand qu'en soit l'autorité."¹

Or, les développements de Kant concernant une théorie pour l'interprétation biblique ont plus tenu compte du mysticisme que de la *theologia rationalis* de Christian Wolff. Peut-être supposait-il qu'avec cette philosophie les comptes étaient déjà réglés depuis les acquis de la Dialectique Transcendantale. C'est pourquoi, il est temps de présenter une analyse détaillée du mysticisme biblique chez Kant et de sa critique de la part de l'herméneutique kantienne. Chez Kant, le mysticisme est lié au nom du suédois Emanuel Swedenborg. Un autre nom qui va nous intéresser est celui de Johann Kaspar Lavater, que Kant tient aussi pour "illuminé" (*Schwärmer*). Mais considérons premièrement le savant suédois. Une lettre de Kant du 10 août 1763 nous apprend que le philosophe ne s'était pas seulement intéressé aux nouvelles qui circulaient à l'égard de Swedenborg en Europe, mais aussi qu'il avait acheté, en le regrettant après coup, le chef-d'oeuvre du suédois, à savoir les *Arcana caelestia*. La lettre, adressée à Fräulein Charlotte von Knobloch, précise aussi que Kant avait essayé de contacter directement Swedenborg. Le philosophe allemand avait envoyé une lettre au savant de la Suède. Malheureusement, il

¹KANT, Immanuel, "Qu'est-ce s'orienter dans la pensée?" (trad. Pierre Jalabert), Ak., VIII, 142, in KANT, Immanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol II, éd.cit., p. 540.

n'y a pas eu de réponse. "Par rapport à ceci, Monsieur Swedenborg a reçu la lettre et a promis d'y répondre. Et pourtant il manque cette réponse." ¹ Dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, il est clair que le personnage visé déjà dans le titre du petit livre de 1766 est Emanuel Swedenborg. Quelques lignes concernent directement le livre de l'auteur suédois :

"Le grand ouvrage de cet auteur comprend huit volumes *in-quarto*, plein d'absurdités que, sous le titre d'*Arcana caelestia*, il propose au monde comme une nouvelle révélation, et où ses apparitions lui servent le plus souvent à découvrir le sens caché des deux premiers livres de Moïse et à expliquer par une exégèse analogue toute l'Écriture Sainte."²

Avec ce bref compte-rendu du livre du suédois, Kant met déjà en doute le caractère révélé du travail herméneutique de Swedenborg, par le biais du ton ironique sur la nouvelle révélation qui serait le fondement de son exégèse. Kant critique chez Swedenborg la prétention de son *hermeneutica sacra* à déceler un sens caché. Par la suite, on verra que ce décèlement est possible grâce au commerce de Swedenborg avec ce que Kant nomme les *apparitions* et qui n'est que l'aide que l'interprète mystique reçoit du monde hyperphysique.

Kant était évidemment touché et sûrement gêné par les enseignements de Swedenborg sur le monde suprasensible où il serait même possible

¹"Man hieher, der Hrr. v.[on] Swed.[enborg] habe den Brief geneigt aufgenommen und versprochen, ihn zu beantworten. Allein diese Antwort blieb aus." KANT, Immanuel, *Briefwechsel*, Band X, p. 45, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1922.

²KANT, Emmanuel, "Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques", Ak, II, 360, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, (trad. Bernard Lortholary), vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 577.

d'exercer les sens. Un autre livre de Swedenborg, paru à Londres en 1758, a un titre tout à fait frappant si l'on demeure dans les présupposés de la philosophie critique : *De caelo et ejus mirabilis et de inferno. Ex auditis et visis*.¹ Mais là où se trouve les développements les plus poussés de l'exégèse de Swedenborg c'est dans le quatrième chapitre de son livre *The True Christian Religion*. Ce chapitre a ce titre: "The Sacred Scripture, or the Word of the Lord." Il ne semble pas que Kant connaissait ce livre. Toutefois, les extraits d'exégèse des *Arcana caelestia* vont dans la même direction des considérations herméneutiques de *The True Christian Religion*.

Vu ce fait, nous allons nous permettre de faire référence au livre que le philosophe allemand semble ne pas avoir lu, car la doctrine exégétique de Swedenborg y est plus claire et plus directe. La méthode interprétative de Swedenborg consiste, d'une part, à éclaircir un passage biblique par le recours à d'autres passages. C'est la méthode du parallélisme scripturaire connue bien avant Swedenborg. Ceci suppose l'homogénéité et l'autoréférencialité de l'Écriture sainte. D'autre part, le savant suédois affirme la réalité d'un monde de correspondances. Ces correspondances concernent aussi la Bible, étant donné qu'elle est une chose de la réalité parmi d'autres. Ces correspondances vont se traduire dans sa doctrine du triple sens de l'Écriture.

¹S'il faut en croire H. Delacroix, Kant aurait fait un examen critique des faits extraordinaires et des ouvrages d'E. Swedenborg pendant à peu près trois ans, c'est-à-dire 1763 à 1766. Cf. DELACROIX, H., "Kant et Swedenborg", *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 560. Cf. aussi au sujet du rapport entre le philosophe et le mystique RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, 1928, p. 25.

Et pourtant, la Bible jouit d'un privilège particulier parmi les choses du monde. Elle nous ouvre les portes du suprasensible et établit un pont entre notre réalité et la réalité hyperphysique. La connaissance métaphysique et le point d'unification entre le monde sensible et le monde céleste sont les deux utilités essentielles de la Parole de Dieu. "*Without the Word men would know nothing of God, of heaven, hell, a life after death, or the Lord.*"¹ Et quelques pages auparavant : "*The style of the Word is such that it is holy in every sentence, in every word, and sometimes in every letter; therefore the Word unites man to the Lord and opens heaven.*"² Dans la Parole du Seigneur il y a selon Swedenborg une hiérarchie de sens. Ce sont trois sens : le premier, le sens célestial. Puis, le sens littéral, ou naturel, qui est le niveau des contradictions de l'Écriture. Ces contradictions deviennent apparentes lorsque l'on voit ce sens à la lumière du sens spirituel qu'il contient. Finalement, le sens spirituel qui inclut à son tour le sens célestial. Dans cette hiérarchie cumulative, le sens littéral est le contenant, la base et le support des deux autres. Les vérités qu'il transmet sont souvent de simples vérités illusoire dont l'origine se trouve le monde sensible et dont le but est d'être à la portée de la

¹SWEDENBORG, Emanuel, *The True Christian Religion*, (traduction anonyme), Chapter IV: The Sacred Scripture, or the Word of the Lord, J.M. Dent and Sons, London, 1936, p. 330.

²*Ibidem*, p. 270. À coup sûr, Kant avait lu ces lignes des *Arcana caelestia* : "For this is an end for which the Word was given by the Lord, in order that there might be a perpetual conjunction of the angels of heaven, with the men of the earth". Cité dans SWEDENBORG, Manuel, *Essential Reading*, (éditeur Michael Stanley), (traduction anonyme), Great Britain, Crucible, 1988, p. 71.

foule et des enfants.¹ La doctrine du triple sens de la Bible se trouve également dans les *Arcana caelestia* :

*"Because there is trine in every particular of the Word one within the other, and this trine is like that of effect, cause and end, it follows that there are the senses in the Word, one within the other — a natural, a spiritual, and a celestial; a natural for the World, a spiritual for the heavens and the Lord's spiritual Kingdom, and a celestial for the heavens of His celestial Kingdom."*²

Kant et Swedenborg sont néanmoins d'accord sur un point, à savoir qu'il faut aller au-delà du sens littéral. Or, l'au-delà de la lettre chez Kant est sa teneur morale, tandis que chez Swedenborg l'au-delà du sens littéral est le sens spirituel et le sens célestial. En outre, le savant suédois fait appel à une illumination personnelle pour dépasser la lettre : un recours impossible dans l'herméneutique critique qui cherche toujours une pierre de touche intersubjective par sa référence à la raison pratique.

La théorie interprétative de Kant voit dans le sens mystique de la Bible l'obstacle incontournable de l'incommunicabilité. S'il est impossible que tout lecteur de l'Écriture reconnaisse le vouloir-dire proposé par l'exégèse de Swedenborg, sa vérité n'est jamais assurée. Kant critique l'herméneutique de Swedenborg, parce qu'elle est confinée dans les frontières de l'individualité d'un sujet ou d'une élite. Ce n'est point de la connaissance, car la connaissance est le savoir dont la validité est intersubjective et l'accessibilité universelle. E.

¹SWEDENBORG, Emanuel, *The True Christian Religion*, éd.cit., pp. 288, 290 et 299.

²SWEDENBORG, Emanuel, *Arcana caelestia*, cité dans SWEDENBORG, Emanuel, *Essential Readings*, éd.cit., pp. 70-71.

Swedenborg parle d'une "perception intime" du sens spirituel de l'Écriture. Cette perception intime provient d'une révélation personnelle de l'esprit ou, ce qui revient au même, d'une illumination de l'élite initiée lorsqu'elle lit le Livre saint. Cette élite y trouve le Seigneur. Ainsi la matérialité du texte biblique devient-elle le moyen pour saisir une présence non matérielle : la lettre sensible révèle un sens suprasensible.

*"The Lord has revealed to me — affirme E. Swedenborg — its internal sens [celui de l'Écriture] which in its essence is spiritual and resides in the external as the soul in the body [...] No one can see the spiritual sense unless enlightened by the Lord to see divine truths; for the spiritual sense of the Word treats of the Lord and his Kingdom, and is the sense possessed by His angels in heaven, for it is divine truth."*¹

Et encore:

*"the heavenly light of the spiritual sense descends by influx into the natural light of the literal sense, and enlightens the rational part of a man's intellect; this causes him to see and acknowledge divine truths, both where they are evident and where they lie concealed. These truths and their heavenly light flow into some men's minds without their being conscious of the fact."*²

Il existe aussi, selon Kant, un autre exemple de lecteur mystique de la Bible. Il s'agit de l'écrivain Johann Kaspar Lavater. Né en 1741 et mort en 1801, cet auteur a correspondu avec Kant. Il lui a envoyé ses *Vermischte Schriften* avec une lettre datée du 8 avril 1774. J.K. Lavater demandait les commentaires de Kant. Kant lui a répondu un an plus tard, dans une lettre fort importante pour notre étude. La lettre de Kant est du 28 avril 1775. J.K.

¹SWEDENBORG, Emmanuel, *The True Christian Religion*, éd.cit., pp. 271 et 281.

²*Ibidem*, pp. 291-292.

Lavater réapparaîtra dans *La religion* (Ak., VI, 85) comme exemple de *Schwärmer*, pour qui le merveilleux est un objet possible de foi. La lettre de Kant du 28 avril 1775 accuse réception du livre de J.K. Lavater, mais en consignant ses opinions seulement par rapport au petit traité de Lavater *Vom Glauben und dem Gebete*, traité contenu dans les *Vermischte Schriften*. La lecture de ce texte "Sur la foi et sur la prière" permet de tirer au clair les idées de J.K. Lavater au sujet de l'Écriture sainte. Premièrement, Lavater reconnaît la nature particulière de la Bible dans sa qualité de livre divin. Par conséquent, il est impossible d'interpréter la Bible comme n'importe quel livre. Ensuite, continue Lavater, l'interprétation biblique doit se donner la tâche de déterminer l'opinion des auteurs sacrés (*die Meinung der biblischen Verfasser*). Par ailleurs, et ceci marque une différence nette entre Kant et Lavater, l'interprétation doit toujours se faire indépendamment de tout système philosophique préétabli.¹

J.K. Lavater affirme aussi le commerce effectif entre le surnaturel d'un côté, et les personnages et les écrivains de l'Écriture de l'autre côté. Ces hommes ont eu l'expérience d'une part, avec la divinité elle-même, et d'autre part, avec les choses hyperphysiques auxquelles ils réfèrent.

"Adam, Hénok, Noé [...] et cetera, tous [ont] éprouvé la révélation, les manifestations et les influx de la divinité que nous avons l'habitude de nommer miraculeux, c'est-à-dire une manière qui ne se laisse pas supposer comme étant naturelle et conforme à l'expérience générale. Je trouve que les auteurs

¹Cf. LAVATER, Johann Kaspar, "*Meine eigentliche Meynung von der Schriftlehre in der Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebethes und der Gaben des heiligen Geistes*", in LAVATER, Johann Kaspar, *Vermischte Schriften*, Hildesheim, Georg Olms, 1988, pp. 210-202.

bibliques [on éprouvé] des influx inhabituels et des manifestations de la divinité, des tels événements dont le fondement ne peut pas être dérivé de la nature, mais qui tombent au-delà des sens."¹

En plus, dans un autre passage de *Vom Glaben und dem Gebete*, J.K. Lavater soutient qu'il y a une divinité intéressée à communiquer avec certains hommes (*Der Geist des Herrn war fertig über sie; Der heilige Geist kam über sie [d.h. die biblischen Verfasser]*). En outre, il assure qu'il existe des hommes capables et dignes de recevoir la révélation divine. Finalement, cette révélation est censée, même en étant principalement individuelle, être transmissible aux autres hommes. La caractérisation que Lavater fait des écrivains sacrés est tout à fait touchante. Ce sont vraiment des surhommes. Comment est-il possible, se demande-t-on, d'arriver à saisir leur *Meinung* lorsqu'on n'est pas aussi doué qu'eux? Cette question demeure sans réponse dans les remarques d'herméneutique mystique données par Lavater. Il croit qu'il est facile de comprendre et de donner foi à ces propos :

"Les hommes de l'Écriture [...] sont toujours plein de l'Esprit saint; des hommes qui, selon les apparences, se distinguent de tous les autres hommes de par leurs talents, leurs forces, leurs jugements, leurs qualités, leurs oeuvres, leurs vertus, leurs

¹*"Adam, Henoch, Noah [...] u.s. f. Alle erfahren Offenbarungen, Äusserungen, Wirkungen der Gottheit die wir wunderbar zu nennen pflegen, das ist, die sich natürlicher Weise, und zufolge der allgemeinen Erfahrung, — nicht erwarten lassen. Ich finde, daß die biblischen Verfasser die ungewöhnlichen Wirkungen und Aeusserungen der Gottheit, oder solche Begebenheiten, deren Grund nicht leicht aus der Natur hergeleitet werden kann, die aber äusserst in die Sinne fallen."* Ibidem, pp. 204-205. C'est nous qui soulignons. Et aussi : *"Die Verfasser sind der Meinung : Daß es möglich, daß es die Bestimmung des Menschen sey, in einer eigentlichen und unmittelbaren Gemeinschaft mit der Gottheit zu stehen."* (p. 218)

destinées. — Des hommes qui sont dans une communion directe avec la divinité."¹

Il est certain qu'il y a eu dans le livre de J.K. Lavater un dernier élément qui a certainement choqué les idées philosophiques de Kant. Il s'agit de la doctrine sur la prière. D'après Lavater, on peut fonder sur la Bible la doctrine selon laquelle la prière accompagnée de foi possède une force telle qu'elle a une efficacité sur la volonté divine à l'égard des événements du monde. Évidemment, Kant critique cette doctrine qu'il nomme d'ailleurs *thaumaturgie*. Ce ne sont que des "tentatives osées afin d'agir sur le surnaturel"². Contre Kant et le principe d'immanence de son herméneutique sacrée, Lavater soutient que la Bible offre "la doctrine sur le pouvoir de la prière" (*die Lehre von der Kraft des Gebethes*). D'après cette doctrine, Dieu laisse se produire ce pour quoi on a prié avec une foi solide. "*Die Gottheit*", écrit Lavater, "*lasse das geschehen, wofür mit festem Glauben, daß es geschehen werde, gebethet wird.*"³

Face à l'exégèse mystique de Swedenborg ou de Lavater, l'herméneutique de Kant propose une lecture immanente au point de vue pratique de Livre sacré, sans proumouvoir pour autant le privilège du *sensus litteralis*. Le mysticisme, comme le dit Kant dans son opuscule de 1793 *La fin*

¹"*Die Menschen der Schrift [...] sind immer nur voll heiligen Geistes; Menschen, die sich von allen andern Menschen durch Gaben, Kräfte, Einsichten, Eigenschaften, Werke, Tugenden, Schicksale, augenscheinlich auszeichnen. — Menschen, die mit der Gottheit in einer unmittelbaren Gemeinschaft stehen.*" Ibidem, p. 208. C'est nous qui soulignons.

²KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 65, éd.cit., p. 70.

³LAVATER, Johann Kaspar, op.cit., p. 214.

de toutes choses, fait de la raison un raison ignorante de sa nature et de ses aspirations. Divaguer devient l'activité de cette raison promue par le mysticisme et les confins sensibles de l'intellect ne sont plus ses confins. Or, tel que nous le montrerons plus tard, la théorie interprétative de Kant pour la Bible ne chasse pas tous les mystères. Ils sont là à leur manière, car, remarque Kant, l'usage immanent de la raison, "c'est-à-dire pratique, a également ses mystères."¹ Il faut uniquement retenir pour l'instant que l'herméneutique critique dénonce les dangers d'une lecture transcendante de la Bible : à côté de la *thaumaturgie*, la simple croyance aux miracles de la Bible, nous entraîne dans la *superstition*; l'acceptation d'un entendement éclairé par le surnaturel, nous conduit à l'*illuminisme*; et la prétendue expérience interne des pouvoirs divins, nous amène à l'*enthousiasme*. Pour contourner les extravagances de l'exégèse mystique, Kant est même prêt à considérer les procédures de son herméneutique comme des procédures uniquement hypothétiques. Ce sont seulement des conjectures pour les représentations de l'Écriture que l'herméneutique de Kant propose. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire le titre d'un autre opuscule du philosophe allemand, à savoir celui de 1786 : *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*. Dans cet ouvrage, pour éviter tout soupçon de lecture mystique ou de rêverie métaphysique, Kant en vient à dire dans un des premiers paragraphes qu'il veut se servir du texte de la *Genèse* comme s'il s'agissait d'une carte pour un

¹KANT, Emmanuel, "La fin de toutes choses", in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, *éd.cit.*, p. 319.

voyage d'agrément¹. L'herméneutique kantienne, par cette tournure vers l'hypothétique, ne s'arroge jamais le droit à un sentiment d'illumination intérieure permettant de saisir "l'au-delà" hyperphysique de la lettre biblique. Un sens qui jaillit de cette sorte de sentiment n'est jamais un savoir intersubjectivement valable, car "des sentiments ne sont pas des connaissances".² Avec ce fondement sentimental, l'herméneutique du mysticisme ne peut pas du tout déterminer un sens pour l'Écriture qui soit digne d'une pure religion de la raison. Le sens mystique n'est pas à la hauteur d'une telle religion, parce qu'il ne possédera jamais la caractéristique d'une religion rationnelle, à savoir sa propriété d'être universellement communicable³ et compréhensible.

Il est donc injuste de trouver, tel que le fait J.G. Rosenmüller, du mysticisme dans l'*hermeneutica sacra* de Kant⁴. J.G. Rosenmüller commente *La religion* et fait la remarque à l'égard du vouloir-dire que veut attribuer à la Bible la pensée kantienne. Kant semble répondre à cette critique en quelques lignes dans *Le conflit des facultés*. Nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que Kant a lu le petit texte de J.G. Rosenmüller, *Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, de 1794. Toutefois, il donne des éléments pour défendre sa cause devant les attaques

¹Cf. Ak., VIII, 107-108.

²KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 138, *éd.cit.*, p. 168.

³*Ibidem*, Ak., VI, 155, *éd.cit.*, p. 185.

⁴ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, pp. 142, 143 et *passim*.

de l'exégète d'Erlangen. Avant tout, Kant ne cesse pas de souligner que le sens moral qu'il attribue à la Bible ne se confond point avec le sens mystique.

Voici le texte :

"En ce qui concerne le prétendu caractère mystique des interprétations rationnelles, quand le philosophe cherche à découvrir dans les passages des Écritures un sens moral, et même l'impose au texte, c'est là justement l'unique moyen de tenir éloignée la mystique (par exemple celle d'un *Swedenborg*). Car dans les questions religieuses l'imagination se perd inévitablement dans le transcendant si elle ne rattache pas le surnaturel (ce qu'il faut penser dans tout ce qui se nomme religion) à des concepts déterminés comme les concepts moraux, et elle conduit à un illuminisme de révélations intérieures dont tout un chacun a ensuite la sienne propre et pour lesquelles il n'y a plus aucune pierre de touche publique de la vérité."¹

La lecture mystique de la Bible est donc un danger, car elle y introduit le caprice et l'anarchie interprétative. C'est en effet "le triomphe des préférences individuelles."² Elle dévalorise la raison elle-même en ce sens que la raison doit se soumettre passivement à l'activité illuminatrice venant de la communication directe entre Dieu et le suprasensible par l'entremise du texte écrit. Ernest Katzer a bien résumé les idées kantienne sur l'interprétation mystique de la Bible :

"[Le mysticisme comme interprète de l'Écriture] se vante d'un commerce secret avec Dieu et pour cela néglige l'intention morale. Les illuminations intérieures, sur lesquelles il s'appuie, sont toujours quelque chose d'uniquement passif. Le sentiment qui s'y joint, demeure à jamais quelque chose d'exclusivement subjectif. De là donc on ne peut jamais fournir la pierre de

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 46, *éd.cit.*, p. 850. Cf. aussi au sujet de la caractérisation du mysticisme chez Kant, Ak., VI, 176 et sq.; Ak., VII, 45-46, 54, 59-60.

²VINCENT, Gilbert, "Kant et l'Écriture", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), p. 57. Cf. aussi MAKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago, 1990, pp. 143-144.

touche afin de reconnaître et déterminer le sens d'un passage biblique."¹

H. Delacroix, à son tour, remarque que le mysticisme pour Kant est quelque chose de tout à fait chimérique, une simple invention de l'esprit. Les formules et les concepts dont le mysticisme se sert afin de déterminer le sens de la Bible sont entièrement subreptices. Il prétend fournir une garantie sur ce qu'il affirme dans des fait merveilleux. Toutefois, conclut Delacroix, "ces faits eux-mêmes ne se laissent pas ramener aux lois ordinaires de la sensation, ne constituent pas des expériences solides."²

Dans cette perspective, il faut dire aussi que le principe d'immanence va à l'encontre non seulement des faits extraordinaires que l'interprète biblique prétend avoir vécus, mais aussi d'une lecture transcendante des miracles relatés dans des pages de l'Écriture sainte. En ce sens, l'herméneutique critique prend parti dans la polémique aiguë sur le miracle que vivait le XVIIIe siècle. À ce moment, on ressentait une contradiction entre la sorte de vérité défendue par la science et les récits scripturaires touchant le miracle. L'orthodoxie protestante et catholique ne cessait pas de défendre une conception dogmatique du miracle. Ce faisant, protestants et catholiques croyaient qu'ils arriveraient enfin à chasser la vision scientifique, "et bientôt

¹"[Der Mysticismus als Schriftausleger] rühmt sich eines verborgenen Umgangs mit Gott und vernachlässigt darüber die moralische Gesinnung. Die inneren Erleuchtungen, auf die er sich beruft, sind immer etwas durchaus nur Passives. Das Gefühl, das dabei in Betracht kommt, bleibt stets etwas ausschliesslich Subjektives. Es kann daher niemals den Probiestein abgeben, um den Sinn eine Schriftstelle zu erkennen und zu bestimmen." KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien*, 34 (1929), p. 118.

²DELACROIX, H., *op.cit.*, p. 577.

scientiste"¹ de la réalité tout entière. Cette orthodoxie avait donné à la croyance aux miracles le statut du critère de foi : croire aux miracles ou ne pas croire aux miracles, voici le dilemme auquel il fallait répondre.

Or, dès les tous premiers livres de la Bible, l'herméneutique critique est confrontée avec miracle. Au récit sur la traversée extraordinaire de la mer Rouge et sur les fléaux en Égypte, s'ajoutent sans cesse d'autres narrations au sujet de situations tout à fait inusuelles. L'Évangile en a plusieurs çà et là, et celles du bâton d'Aron (*Nombres* 17, 1-13) et des eaux de Meriba (*Nombres* 20, 1-13) n'en sont qu'un petit échantillon dans l'Ancien Testament. La position de Kant se trouve dans la *Réflexion* 5662 (1788-1790) *Sur le miracle (Vom Wunder)*². Il y définit le *Wunder* comme "un événement dont le fondement n'est pas à trouver dans la nature" (*eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist*) Au surplus, il nie la possibilité théorique du miracle *stricto sensu*, c'est-à-dire du miracle *rigorosum* (dont le fondement se trouve dans une chose hors du monde) et *materiale* (dont la force qui le produit est hors du monde). Selon Kant, ce *miraculum rigorosum et materiale* contredirait la structure spatio-temporelle permanente de la nature. C'est pourquoi, Kant explique l'événement prodigieux par le recours à une cause naturelle dont le récit biblique ne faisait pas mention. Ainsi, pour Kant, l'assèchement de la Mer

¹BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 151. Pour une analyse plus détaillée de la foi aux miracles dans la pensée de Kant, cf. BOHATEC, Josef, *op. cit.*, pp. 539-554.

²KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, Band XVIII, Handschriftlicher Nachlaß-Metaphysik, Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1928, p. 321.

Rouge "n'implique aucune dérogation aux lois de la nature, [car il ne serait] une action immédiate de la divinité ou miracle matériel, mais seulement formel si Dieu fait sécher la Mer Rouge par un vent qu'il envoie."¹ Des années plus tard, Kant allait voir que la croyance aux miracles introduisait la méfiance à l'égard des "prescriptions du devoir".² Pour une religion morale pure, celle du Maître de l'Évangile, la croyance au miracle en général rattachée historiquement à son introduction, est en conséquence tout à fait superflue : la loi morale se suffit à elle-même pour prescrire ce qui doit être fait et elle n'exige jamais quelque chose d'impossible.

Kant peut accepter pourtant la nécessité psychologique de la foi en des miracles : elle dérive du besoin représentatif de la pensée ainsi que de la quête d'un fondement historique pour expliquer les origines d'une foi traditionnelle d'Église.³ Cette croyance assure aussi la diffusion de la doctrine⁴ et, du point de vue d'une pure religion rationnelle, elle est le résidu d'une religion cultuelle. La vérité d'une foi religieuse pure est à chercher non pas dans la possibilité théorique ou effective d'une violation divine des lois de la nature, mais uniquement dans "une charte conservée de manière ineffaçable en toute âme

¹BRUCH, Jean-Louis, *op.cit.*, p. 148. Cf. aussi pp. 145, 146 et sq.

²KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 84, *éd.cit.*, p. 105.

³Cf. TROELTSCH, Ernst, *op.cit.*, pp. 105-106.

⁴"Die im Neuen Testament überlieferten Wunder und Geheimnisse mögen zur Einleitung und Verbreitung der neuen Lehre nötig gewesen sein". KLOSTERMANN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur Praxis des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, p. 18.

et qui n'a nul besoin de miracle."¹ La possibilité *pratique* du miracle, en ce qui concerne la conversion morale, peut être acceptée par l'herméneutique sacrée de Kant, sans pour autant, comme il sera question plus loin, essayer d'en éclairer ou d'en déterminer le fondement. Celui qui a le mieux résumé la position de Kant au sujet des miracles est Ernst Sanger :

[La croyance au miracle] peut, considérée philosophiquement, ˆtre uniquement une croyance «réfléchissante», c'est-à-dire une maxime du jugement laissant indéterminée la possibilité du miracle, une maxime qui ne pose jamais les explications ou les mesures de notre référence au fondement. Ce n'est pas une croyance «dogmatique», c'est-à-dire une affirmation théorique ou quelque chose de la sorte s'annonçant comme un savoir et qui affirme fortement et avec certitude la possibilité du miracle."²

De mˆme, le principe d'immanence touche aussi la portée transcendante des représentations bibliques telles que le Christ du Nouveau Testament et la figure de Satan. Le fils de Dieu de l'Écriture est pour *Le conflit des facultés* "l'abstrait de l'humanité". Cela veut dire que Jésus est l'exemple de l'homme agréable à Dieu dont parle *La religion*. Entre la loi morale, ou *virtus noumenon*, et son accomplissement dans l'expérience, ou *virtus phaenomenon*, il y a toujours un désaccord, comme celui qui existe entre les Idées de la raison et leurs exemples empiriques. Grâce au principe d'immanence, l'herméneutique

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 87, *éd.cit.*, p. 106. Faut-il comprendre cette charte (*Urkunde*) de l'âme humaine comme l'équivalent spirituel des Écritures saintes?

²"[Der Wunderglaube] kann, philosophisch betrachtet, nur ein «reflektirender» Glaube sein, d.i. eine Maxime ˆber Beurteilung, die Möglichkeit der Wunder unentschieden zu lassen, sie aber niemals unseren Vernunftklarungen oder den Massregeln unserer Handlungen zu Grunde zu legen. Est kann aber kein «dogmatischer» Glaube sein, d.i. eine theoretische Behauptung oder einer solcher, der sich als ein Wissen ankündigt und die Möglichkeit der Wunder fest und sicher behauptet." SÄNGER, Ernst, "Kants Auffassung von der Bibel", *Kant-Studien*, 11 (1906), pp. 384-385.

morale de Kant peut se passer des difficultés concernant la résurrection, la nature double et éternelle, l'engendrement surnaturel ainsi que l'appartenance à la Trinité du Jésus de Nazareth. Quoique la possibilité demeure ouverte, ce qui importe pour l'interprétation morale de Kant est la nature humaine de Jésus. De là, on peut comprendre pourquoi Kant ne parle jamais de la nature divine de Jésus. Tout est tellement évident que certains commentateurs de la philosophie critique y ont vu une pensée hérétique¹ et une instrumentalisation pratique du personnage historique². Kant propose une interprétation anthropocentrique de Jésus, s'opposant au théocentrisme dans lequel est présenté le Christ évangélique, au moins dans les pages de saint Jean. Si l'on souligne l'importance principielle du dogme de l'incarnation, du Jésus en tant que Dieu-Homme il n'y a rien en tirer pour la pratique. Si la perfection morale est uniquement réservée aux hommes revêtus d'une nature divine, il serait complètement impossible pour l'homme ordinaire d'aller au-delà de sa propre nature humaine et de sauver l'écart entre lui et le Dieu-Homme. Dans cette optique, un homme qui est simplement homme "n'a des raisons d'espérer qu'il

¹Reboul écrit à cet égard: "Kant a méconnu le point fondamental du *Credo*, l'Incarnation; il est docète dans sa doctrine du Christ incarnée, il est arien dans sa doctrine du Jésus homme exemplaire; la somme de ces deux hérésies ne les annule pas, loin de là! Kant refuse l'affirmation centrale de la foi chrétienne : *et homo factus est*, il confesse tantôt Jésus, tantôt le Christ, il ne reconnaît pas Jésus-Christ." REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50 (1970), p. 151.

²Vincent A. McCarthy soutient qu'il existe chez Kant "*an erosion of divine transcendence*" et le fils de Marie apparaît seulement comme "*Jesus the (morally) «useful»*". McCARTHY, Vincent A., "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant-Studien*, 73 (1982), p. 192.

lui sera possible d'atteindre la même perfection morale de l'Homme-Dieu."¹ En revanche, le sens que l'herméneutique philosophique attribue à la figure de Jésus s'en tient au contenu pratique dans les limites de nos possibilités humaines d'amélioration morale.

À l'égard de la lecture kantienne du diable, les propos de Kant se comprennent sans peine. Le serpent de la *Genèse* n'est plus l'incarnation déguisée de l'ange aimé en révolte contre Dieu et sa création. Pour les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, tout au contraire, le serpent perd sa qualité de représentation se rapportant à une entité hyperphysique originaire en partie du mal mondain. Pour Kant, la tentation par le serpent représente la découverte de la liberté chez les premiers parents. À ce moment-là, "il [l'homme] découvre en lui-même le pouvoir de choisir lui-même un mode de vie et ne pas être lié comme les autres animaux à un mode de vie unique."² Par ailleurs, selon l'interprétation morale de Kant dans *La religion*, le diable se comprend comme l'acceptation scripturaire du caractère inconcevable et injustifiable du mal chez l'homme. Satan n'est plus une réalité

¹ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, 73^{ème} année, no. 1, janvier-mars 1968, p. 119. En suivant notre même ligne interprétative, Giovanni B. Sala parle, par rapport à la christologie kantienne, "von seiner inmanent-moralischen Interpretation des Dogmas von Sohn Gottes". SALA, Giovanni B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 147. Pour un recueil des fragments kantien sur Jésus, cf. KÜGELGEN, C.W. von. *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., (Georg Böhme), 1896, pp. 45-55.

²KANT, Emmanuel, "Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine", (trad. Luc Ferry et Heinz Wismann), Ak., VIII, 112, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, éd.cit., p. 507.

ayant des influences moralement néfastes sur les maximes pratiques des sujets moraux. L'herméneutique sacrée de Kant se désintéresse de la portée ontologique du concept de diable, en l'interprétant à l'intérieur des vérités morales et plus précisément celle de l'incompréhensibilité du penchant mauvais dans le choix de la maxime déterminant l'agir.

"C'est cette incompréhensibilité [celle de l'origine du mal] — déclare Kant —, liée à une détermination plus précise de la malignité de notre espèce, qu'exprime l'Écriture dans son récit historique, tandis qu'elle place sans doute le mal au commencement du monde, mais pas encore en l'homme, mais dans un *esprit* promis à l'origine à une destinée encore plus sublime."¹

Enfin, la lecture immanente et pratique du démon veut éviter que l'on échappe trop facilement aux responsabilités qu'entraînent nos actions et nos intentions mauvaises. Il ne faut pas chercher à atténuer l'imputation à cause d'un péché (c'est-à-dire une action moralement blâmable) sous prétexte de la séduction exercée par le Diable sur l'âme humaine.

"Peu importe — continue Kant — de placer le tentateur en nous-mêmes ou au besoin hors de nous, parce qu'en ce dernier cas nous sommes tout aussi bien en faute que dans le premier, car nous n'aurions pas été tentés par lui si nous n'étions pas secrètement en intelligence avec lui."²

Il ne nous reste finalement dans les analyses du principe d'immanence qu'à consacrer quelques lignes de plus aux idées kantiennes sur la prière. Elles mettent encore plus de distance entre l'herméneutique critique et l'exégèse mystique, celle de J.K. Lavater notamment. Les développements

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 43-44, *éd.cit.*, pp. 59-60.

²*Ibidem*, Ak., VI, 59-60, *éd.cit.*, p. 74.

plus poussés de Kant à cet égard se trouvent dans une courte réflexion datée entre les années 1788 et 1790. Il s'agit de la *Réflexion* No. 8092 *Vom Gebet*. Constituée de deux paragraphes, le contenu de cette *Réflexion* peut être mis en rapport avec l'usage de la Bible dans les prières collectives. De prime abord, Kant soutient que la prière n'est point la cause de conséquences autres que naturelles et qu'il serait stupide d'y donner foi autrement (*Dem Gebet andere als natürliche Folgen beizulegen, ist thöricht*). Ensuite, Kant nie l'efficacité de la prière en ce qui concerne les fondements pour un changement de vie en vue de la vertu (*Beweggründe zur Tugend*). Par ailleurs, Kant met en évidence une supposition dogmatique dans la pratique de la prière, à savoir que Dieu existe tout simplement, sans considérer pourtant que l'existence de la divinité est une existence uniquement postulée. En des termes plus techniques, tout ce que l'on peut dire de l'existence de Dieu relève du *comme si* (*als ob*), c'est-à-dire d'un jugement régulateur et jamais constitutif :

"Or, l'homme veut prier à voix haute ou dénouer par des mots ses idées intimes, ainsi se représente-t-il la divinité comme quelque chose qui peut être donné aux sens; alors la divinité serait un principe que sa raison est obligée d'accepter. [Pourtant], l'existence de la divinité n'est pas démontrée, mais postulée; et seulement ce qui est postulé peut servir et peut obliger à la raison."¹

¹ "*der Mensch mag nun laut beten, oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch blos ein Princip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Daseyn der Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postulirt, und es kann also blos dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postuliren.*" KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, Band XIX: Handschriftlicher Nachlaß, Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1934, p. 637.

Enfin, et ceci est ce qui gêne Kant le plus, la prière est une forme d'hypocrisie (*Heuchelei*). Celui qui prie, et l'on pense au pari de Pascal, fait le calcul suivant : en tout cas, prier ne peut pas me nuire, même si ma prière n'atteint pas les conséquences espérées. Mais, bien au contraire, s'il m'arrive d'obtenir ce que je cherche grâce à la prière, ceci ne doit être que du bon. Il s'agit, remarque Kant, de la plus insincère stratégie et non pas d'une véritable transparence du cœur. "Alors l'homme pense: si je prie Dieu, en tout cas cela ne peut pas me nuire; parce qu'il ne fait que du bien; [il s'en suit] qu'il n'agit que dans mon avantage."¹ Ainsi, le principe d'immanence, tient la Bible éloignée des procédures thaumaturgiques de la prière. Mots et paroles, qu'ils soient intimes ou publics, nous donnent l'illusion de mettre Dieu à notre portée, ajournant du même coup l'effort moral qui nous est toujours dû.² Il demeure toutefois un usage positif de la prière selon Kant. De même que le baptême et la communion, la prière sert à resserrer les liens entre les sujets éthiques d'une Église historique. La Bible est aussi comprise dans ce rôle, car elle a

¹"*Denkt nun der Mensch: Wenn ich zu Gott bete, so kann mir dies auf keinen Fall schaden; denn ist er nicht, nun gut [...] ist er aber, so wird es mir nützen.*" Ibidem, Ak., XIX, 637-638.

²Cf. à ce sujet, MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 454. Kant avance dans *La religion* (Ak., VI, 195-196), une autre critique touchant la prière privée. Voici l'excellent résumé qu'en donne J.-L. BRUCH: "Ce refus de la prière privée résulte de toute la genèse métaphysique du concept kantien de la divinité. Quoique sa vocation soit eschatologique, Dieu n'est pour nous qu'un principe, résultat d'une postulation. Kant lui reconnaît la qualité de Personne, mais c'est une personne cachée; seul sa fonction judiciaire suprême le relève à nous et constitue la voie très étroite qui nous relie à lui. La situation paradoxale du *Dieu-juge* de la métaphysique kantienne réapparaît dans le problème de la prière. On ne doit pas prier un juge, ni chercher avec lui quelque intimité personnelle. Si l'on veut un veredict favorable, on ne peut que chercher à le mériter, d'autant plus qu'il en est temps encore. Et si l'on honore Dieu, on le fera collectivement et non comme un courtisan qui veut gagner les faveurs du ciel." BRUCH, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 216.

traditionnellement accompagné autant les pratiques communautaires de prière, c'est-à-dire la messe, que les exercices de méditation en solitaire. En ce sens, l'herméneutique morale annule l'usage du Livre sacré dans le contexte des pratiques se voulant être l'occasion d'une mystérieuse union du fidèle à la divinité. Or, il ne faut pas oublier du tout que la sorte de prière à laquelle l'Écriture est liée possède ses restrictions : elle n'est valable que pour une foi d'Église et non pas pour une pure foi religieuse, et son usage relève bien plutôt d'un besoin sensible du vulgaire que des exigences de la raison pratique elle-même.

"Dans des discours publics pour le peuple la prière peut être conservée, parce qu'en réalité elle peut produire un grand effet rhétorique et faire une forte impression, et on doit par ce moyen dans ces discours parler au peuple en s'adressant à sa sensibilité et se metre à sa portée autant que possible."¹

¹"In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muß das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung seyn und einen großen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muß." KANT, Immanuel, *op.cit.*, Ak., XIX, 638. Cf. aussi BRUCH, Jean-Louis, *op.cit.*, p. 217.

CHAPITRE IV

3. PRINCIPE DE SYMBOLISATION

LES REPRÉSENTATIONS BIBLIQUES SERVENT À RENDRE INTUITIFS, POUR L'USAGE PRATIQUE, LES CONCEPTS MORAUX

Pour l'herméneutique morale de Kant la Bible se compose d'un ensemble de symboles. Par l'entremise de personnages, de récits, de scènes et d'ambiances, l'Écriture symbolise en *personnifiant* les vérités morales et les vérités de la pure religion de la raison. Cette personnification est un autre nom pour dire que l'exégèse critique comprend les textes de l'Écriture comme la traduction sensible de la moralité. Cela se voit très clairement lorsque Kant commente, en le remaniant, un passage de saint Paul, tiré de sa Lettre aux Éphésiens. En *Éphésiens* 6, 12, saint Paul déclare :

"Nous n'avons pas à combattre la chair (les inclinations), mais les princes et les puissants, — les esprits malins".

Et voici le commentaire kantien de ce passage :

"C'est là une manière de s'exprimer qui ne semble pas être appropriée à étendre notre connaissance au-delà du monde sensible, mais en revanche à nous rendre intuitif le concept de ce qui pour nous est insondable en vue de l'usage pratique."¹

Dès le début de *La religion*, Kant parlait aussi de la personnification du bon et du mauvais principe. Or, comment faut-il comprendre les symboles de

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 59, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 74. Ce quelque chose d'insondable dont parle Kant c'est le mystère du penchant vers le mal, car il n'y a rien qui oblige la volonté à s'incliner vers lui.

l'Écriture ou, ce qui revient au même la personnification qu'ils réalisent? Ou, en d'autres mots, que veut dire Kant lorsqu'il affirme que la foi historique est la description symbolique (*symbolische Darstellung*)¹ d'une pure foi religieuse? La réponse, il faut la chercher du côté des développements de Kant sur le symbole, sur le jugement réfléchissant et sur le schématisme de l'analogie. Il sera donc question dans cette partie de notre étude de mettre l'herméneutique morale de Kant en rapport avec la troisième *Critique*, car, comme E. Cassirer l'a si bien exprimé, chez Kant, la religion — y inclut son document écrit — renvoie à la "la fonction esthétique fondamentale de la conscience"². Nous pourrons tout de même anticiper un peu et dire que dans le contexte de l'herméneutique sacrée de Kant symboliser se comprend comme une schématisation analogique. À l'égard des représentations scripturaires, l'herméneute kantienne effectue son interprétation morale "dans l'horizon du jugement réfléchissant qui ne dit jamais *parce que (darum)* mais toujours *comme si (als ob)*."³

A. Philonenko a aussi donné des indices sur la possible origine kantienne de ce que nous avons décidé de nommer le principe de symbolisation. A. Philonenko renvoie au livre de Carl Friedrich Stäudlin (1761-1826), *Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion* adressé à Kant le

¹Cf. Ak., VI, 176.

²CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 446.

³PHILONENKO, Alexis, "Note" à sa traduction de *La religion*, *éd.cit.*, p. 1343.

9 novembre 1791¹. Conformément aux renseignements du philosophe et traducteur français, aux pages 297 et 301 ce professeur de théologie à Göttingen soutenait le manque de culture philosophique des Juifs. Ce manque les empêchait de bien déterminer leurs pensées. C'est pourquoi, ils aimaient les allégories, la symbolique et tout ce qui leur permettait de comparer des objets dont la parenté n'était pas évidente.² Nonobstant, A. Philonenko arrête là les sources du symbolisme critique. Ce commentateur oublie qu'il existe une autre influence essentielle sur la pensée de Kant, celle d'Alexander Baumgarten, et que, il faut toujours le souligner, la symbolique de l'exégèse morale a des racines bien profondes dans la philosophie kantienne elle-même. Mais regardons tout d'abord un court passage des *Praelectiones theologiae dogmaticae*. Il se peut que Kant, qui connaissait ce livre, ait lu la Section X du Chapitre II intitulée *De inspiratione Verborum*. À cet endroit, A. Baumgarten affirme que l'inspiration divine nous est symboliquement donnée à l'aide des mots les plus usuels. Ce recours au symbole s'avère nécessaire quand il est impossible de connaître en faisant appel à la perception. Il est même exigé, lorsqu'il n'y a plus de choses référées par des signes (*signata cum signis*) ni de mots représentés par des choses (*verba cum rebus repraesentent*). Le symbole est un saut de la pensée (*magis extraordinaria foret cogitatio*).³ Kant

¹Cf. Ak., XI, 309.

²*Ibidem*, p. 1359. Nous reviendrons au sujet de l'allégorie dans l'herméneutique kantienne quand il sera question du principe d'antilittéralité.

³BAUMGARTEN, Alexander, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol., Herm. Hemmerde, 1773, p. 64.

semble retenir l'idée de Baumgarten selon laquelle la connaissance *per symbolum* se fait toujours sans une perception concomitante (*sine adherente perceptione*). Nous sommes autorisés à établir ce lien en raison des réflexions kantiennees concernant les pouvoirs de l'imagination. Il y parle¹ d'une faculté des formations d'analogues (*Gegenbildungen*) pour suppléer non pas les manques venant de ce qui est perçu, mais bien des limites dans nos pouvoirs d'intuition. La *Gegenbildung* forme des *Gegenbilder*. Ces *Gegenbilder* Kant les nomme *symbola* dans ses *Reflexionen zur Anthropologie* de 1769², et ils ne sont que les contreparties intuitives d'une idée rationnelle. En outre, cette faculté de symbolisation (*die Gegenbildung*) produit des analogues symboliques afin de mettre en rapport, tout au moins de façon indirecte, la raison et les sens là où il est impossible d'établir un lien direct.

Dans cette perspective, on pourrait donc dire que l'herméneutique de Kant voit l'Écriture comme un produit de la faculté symbolique. Le principe de symbolisation s'appuie d'une part sur les développements de Kant au sujet de la *Gegenbildung* et, d'autre part, il nous pousse à considérer les représentations bibliques en tant que formations analogues pour illustrer, par des succédanés linguistiques (sc. la Bible comme document écrit), les concepts moraux de la raison dont l'illustration directe est impossible. Ce qui est à présenter, ce sont les vérités d'une pure foi rationnelle, et le moyen pour faire

¹Cf. Ak., XVIII, 238.

²KANT, Emmanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, Band XV, Königlich Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1923, p. 123.

cette présentation, ce sont les signes linguistiques qui sont la matière de l'Écriture tout entière. La *Gegenbildung*, écrit Rudolf A. Makkreel,

"allows images to serve as linguistic signifiers or symbolic analogues for something else. In Reflexionen zur Anthropologie 313a (Ak., XV, 123, 1769) Kant speaks of imagination producing a «Gegenbild: symbolum», a counterimage that serves as a linguistic analogue. The imaginative capacity of Gegenbildung is related to Baumgarten's facultas characteristica, the power to present by means of signs." ¹

Quelques années plus tard, en 1770, Kant faisait référence à une connaissance symbolique (*cognitio symbolica*). Cette connaissance remplace l'intuition des choses intellectuelles, intuition qu'il nous fait défaut. Si l'on reprend ces remarques de Kant tirées de son ouvrage *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, la Bible est bien le moyen nous offrant cette *cognitio symbolica*², car elle tient lieu de l'intuition qui manque à la raison. Il n'en demeure pas moins que le principe de symbolisation retient le symbole sa qualité dans sa qualité de symbole: il n'est qu'une façon indirecte d'accéder à la chose symbolisée. Tout au contraire de la pensée religieuse acritique, du myticisme extravagant et de la métaphysique dogmatique, l'herméneutique critique, en suivant les exigences du principe d'immanence, enlève toute prétention ontologique au symbole biblique. Le référent concret du fait

¹MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, University of Chicago, 1990, pp. 13-14. "The specific term Gegenbildung appears in the lectures on metaphysics transcribed by Pöhlitz. There Gegenbildung is defined as the «Vermögen der Charakteristik» (Ak., XXVII, 237) that operates «per analogiam» (Ak., XXVIII, 238)." *Ibidem*, p. 13.

²KANT, Emmanuel, "Dissertation de 1770" (trad. Ferdinand Alquié), §10, Ak., II, 396, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, éd.cit., p. 842.

scripturaire doit garder sa nature de signe linguistique, sa qualité de produit analogique de la faculté imaginative de formation d'images (*Gegenbildungen*).

Tout cela nous entraîne à une nouvelle caractérisation de l'Écriture : elle est un ensemble des représentations dont la nature est d'être des *Gegenbilder* ou des analogues linguistiques. De par leur qualité d'analogues linguistiques, les représentations bibliques sont, d'une part, empiriques, sensibles parce que linguistiques, et, d'autre part, elles renvoient à d'autres choses qu'elles-mêmes parce qu'analogues. Nous sommes donc dans le cœur même de l'analogie chez Kant. L'herméneutique critique suppose les acquis et les résultats de cette doctrine si essentielle pour la pensée kantienne en général. La doctrine kantienne de l'analogie répond à la question sur la nature représentative de l'Écriture, car elle rend possible la compréhension ainsi que les limites de toute représentation scripturaire. En outre, par le principe de symbolisation — né de la doctrine kantienne de l'analogie — l'herméneutique kantienne s'oppose au "mode de représentation des concepts scolastiques"¹ selon lequel l'Écriture nous renseigne directement, non pas analogiquement, à l'égard des objets qui visent ses récits, ses phrases ou ses mots. Ce mode de représentation, défendu par l'exégèse mystique et par l'herméneutique dogmatique, confond un schéma ou analogue d'un concept avec l'objet de ce concept. Vu qu'il nous est impossible de dépasser les frontières de la sensibilité, les représentations de la Bible, en tant qu'analogues ou schémas de l'imagination, illustrent des concepts

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", (trad. Alain Renaut), Ak., VII, 40, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, *éd.cit.*, p. 842.

visant le transcendant, mais ne nous donnent jamais une affirmation positive sur les objets de ces concepts. Pour le dire en termes plus techniques, le principe de symbolisation, dans la ligne du principe d'immanence, souligne qu'il ne faut pas confondre dans les interprétations de l'Écriture le schématisme de l'analogie avec le schématisme de la détermination de l'objet. Les symboles du Livre des livres ne sont pas du tout des déterminations d'un objet quelconque, soit-il naturel, soit-il hyperphysique. Le symbole biblique est une *illustration analogique* des concepts et des principes moraux. La Bible "peint" les vérités provenant de la raison pratique par une sorte d'"intuition morale" plus ou moins adéquate aux idées de la moralité. Cependant, il faut toujours dire que l'illustration sensible est *plus ou moins* adéquate parce que la représentation des concepts moraux n'est jamais complètement exacte. C'est la limite de l'analogie : elle établit une proportion d'équivalence où les termes sont toujours proportionnels, mais jamais identiques. Pour utiliser la terminologie de la première *Critique*, les Écritures saintes schématisent la morale : elles sont sensibilisatrices des concepts et des principes intellectuels pratiques, car elles en sont leurs images analogiques dont la portée objective est mise en suspens. Par exemple, Kant écrit dans son opuscule *La fin de toutes choses*¹ que l'Apocalypse représente la fin du monde comme si cette fin était un objet des sens.

¹Cf. Ak., VIII, 333.

Or, il ne faut pas effacer les différences entre l'image du concept d'un objet et l'objet du concept lui-même. Dans les termes de Kant :

"si l'on peut bien *schématiser* (c'est-à-dire rendre saisissable un concept par analogie avec quelque chose de sensible), on ne peut, en revanche absolument pas *conclure* d'après l'analogie que ce qui revient au premier terme doit aussi être attribué au dernier (et ainsi élargir son concept), et ceci pour la simple raison qu'une telle *conclusion* serait *contraire* à toute analogie, parce qu'elle voudrait, du seul fait qu'un schéma nous est nécessaire pour nous rendre intelligible un concept (en l'expliquant par un exemple), en dériver la conséquence que ce schéma doit aussi nécessairement revenir à l'objet même comme prédicat."¹

Quoique les images bibliques nous rendent saisissables les vérités morales, en soulignant que les termes de l'analogie ne se confondent pas, Kant veut éviter que la morale soit réduite aux représentations imparfaites, parce que l'Idée, dans ce cas l'Idée de moralité, déborde à jamais ses exemples sensibles. Néanmoins, étant donné le caractère nécessaire du schéma pour rendre intelligible un concept, dans sa nature de symbole ou schéma analogique, l'Écriture acquiert une sorte de statut nécessaire par rapport à la morale : la morale en a besoin dans la perspective d'une nécessité faible, afin de répondre aux demandes sensibles des hommes. C'est une nécessité faible, compte tenu qu'elle relève de l'anthropologie et non pas de l'objet lui-même, c'est-à-dire de l'objectivité de la morale.

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 65, *éd.cit.*, p. 81. Cf. encore sur l'analogie chez Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, §58, Ak., IV, 357-358. Voici la définition que Kant y donne de l'analogie : "*analogie*, ce mot qui signifie non pas, comme on l'entend communément une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance complète de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables." Ak., 357, (trad. Jacques Rivalaygue), in KANT, Immanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 142.

Les représentations de la Bible, telles que l'apparition de l'Antéchrist, le chiliasme ou la proximité de la fin du monde, grâce à la compréhension qu'offre l'herméneutique philosophique de Kant, "peuvent recevoir devant la raison leur bonne signification symbolique."¹ Cette compréhension de la Bible est tout à fait étrangère à la compréhension anthropomorphique des lectures du dogmatisme ou du mysticisme. La lecture symbolique de Kant ne tombe pas dans l'anthropomorphisme en ce sens qu'elle évite d'interpréter les représentations scripturaires comme si elles étaient des schèmes relatifs aux choses référées. En revanche, le document sacré se rapporte à nos concepts et principes moraux comme à leur schéma, en gardant pour autant en suspens la réalité effective (*Wirklichkeit*) des objets de ces concepts.

"Entre le rapport d'un schéma à son concept — écrit Kant — et le rapport de ce même schéma relatif à la chose même, il n'y a pas d'analogie, mais un saut formidable (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ou passage à un autre genre) qui mène tout droit à l'anthropomorphisme."²

Lorsque le saut est fait, lorsque le schéma de détermination arrive à l'objet, l'herméneutique biblique est conduite, par une "logique délirante", dans des absurdités dialectiques. Kant rapporte à ce sujet une anecdote bien frappante. Il s'agit de ce que Guillaume Postel (1505-1581) consigne sur le Dieu-Femme dans son livre *Les Très Merveilleuses Victoires des femmes du Nouveau Monde, et comme elles doivent à tout le monde par raison*

¹*Ibidem*, Ak., VI, 136, *éd.cit.*, p. 166.

²*Ibidem*, Ak., VI, 65, *éd.cit.*, p. 82.

commander, et même à ceux qui auront la monarchie du monde vieil. G. Postel y transforme une figuration sensible d'un pure Idée de la raison, à savoir celle du Christ en tant qu'abstraction de l'humanité, en représentation d'un objet des sens. Pour G. Postel, le Christ est un homme. En cette qualité, son sexe masculin le limite à pouvoir prendre sur lui les faiblesses et les fautes si spécifiques et si différentes du sexe féminin. Compte tenu de ce fait, il faut bien donc que Dieu engendre non pas uniquement un fils, mais aussi une fille, qui serait la rédemptrice et la représentante de son sexe. "Postel — conclut Kant — croyait l'avoir trouvée à Venise dans la personne d'une pieuse vierge."¹

Le principe de symbolisation récupère la remarque essentielle de Kant sur l'hétérogénéité entre ce que schématise le symbole, c'est-à-dire un concept de la raison et l'objet visé par le concept rationnel. Kant souligne dans la *Critique de la faculté de juger*², qu'il est exigé dans l'analogie de respecter les genres propres des termes qui y sont mis en rapport. D'une part, nous avons le genre linguistique, textuel de l'Écriture sainte. D'autre part, nous avons le genre intellectuel, *a priori* des concepts et des principes de la raison pratique. Les objets de ces concepts ne se trouvent pas dans l'horizon de la sensibilité. Toutefois, la Bible en tant que quelque chose de sensible rend intuitif le concept de ce qui est par nature surnaturel. Dire que l'on respecte les deux genres des choses mises en rapport, c'est dire en même temps que la

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 39, *éd.cit.*, p. 841.

²Cf. Ak., V, 464-465.

connaissance au sujet d'un genre des choses ne se change pas en la connaissance de l'autre genre des choses. En d'autres mots : les représentations bibliques en tant que schémas analogiques de nature sensible ne servent pas à nous fournir une connaissance du surnaturel.

Plusieurs commentateurs ont attiré l'attention sur le recours au schématisme de l'analogie en ce qui touche la sensibilisation d'une foi rationnelle par l'entremise d'une foi historique. E. Cassirer, par exemple, remarque que la référence aux êtres de la nature afin de saisir le suprasensible, ou, autrement, de la représentation du spirituel à travers la métaphore de ce qui est placé dans l'espace et dans le temps, est une idée à laquelle Kant arrive seulement après la *Critique de la faculté de juger*. L'appel au schématisme de l'analogie, commente E. Cassirer, est bel et bien "ne tendance fondamentale de notre consciencia esthétique pure"¹ Sylvain Zac, à son tour, ne parle pas de notre conscience esthétique, mais considère que le schématisme de l'analogie explique la nécessité historique d'une religion révélée afin de sensibiliser la pure foi religieuse.² Pour François Marty, la relecture kantienne du langage de la religion — et dans ce langage est inclus sans aucun doute le document sacré — réalise une véritable rationalisation de l'expérience religieuse. Cette relecture trouve sa place dans le thème plus ample de l'analogie qui, par voie de conséquence, se lie au symbolisme et au

¹CASSIRER, Ernst, *op.cit.*, pp. 444–445. E. Cassirer oublie néanmoins le petit passage de la *Dissertation de 1770* que nous venons de citer.

²ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, 73^{ème} année, no. 1, janvier-mars 1968, p. 119.

schématisme.¹ Par ailleurs, en transposant à notre propos les idées de F. Marty, nous pourrions dire que les récits et les personnages bibliques sont l'expression analogiquement sensible du suprasensible moral. Enfin, ce détour de la raison pratique par les représentations bibliques traduit la profonde vérité de l'analogie chez Kant, à savoir que l'analogie, ou dans notre cas la symbolisation, "intervient là où la pensée, comme pensée humaine, ne peut décider par elle-même, ce qui est la marque de sa finitude."² Dans cette optique, le sens moral et symbolique que l'herméneutique de Kant assigne à la Bible n'a la prétention d'élargir notre connaissance ni de la nature ni de cet au-delà de la nature. En tant que discours analogique, en ce qui concerne la réalité elle-même, la théorie interprétative de Kant pour la Bible ne dit absolument rien. Finalement, Henri d'Aviau de Ternay trouve que dans le schématisme de l'analogie, Kant s'oppose à toute mise en place d'une théorie théologique, bien entendu à prétention dogmatique. La façon symbolique de représenter (*symbolische Vorstellungsart*), façon propre à l'Écriture, est toujours différente de ce qui est connaissance. C'est pourquoi, ponctualise H. d'Aviau de Ternay,

¹MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 430. Cf. aussi du même auteur "L'analogie chez Kant", *Les études philosophiques*, (3-4), 1989, p. 456.

²MARTY, François, "L'analogie chez Kant", *éd.cit.*, p. 458.

"On ne doit pas aller au-delà d'un procédé analogue pour prêter de la réalité à une pensée qui exige un rapport au sensible."¹

Ce commentateur ajoute enfin que la façon symbolique de représenter, Kant l'a analysée dans la troisième *Critique*. Cette remarque nous met sur la piste des rapports entre le principe de symbolisation et le jugement réfléchissant de la *Critique de la faculté de juger*.²

Kant analyse de façon détaillée le terme symbole dans le paragraphe 59 de sa troisième *Critique*. Le symbole appartient au genre de l'hypotypose en tant qu'une de ses espèces. Il permet de présenter dans l'horizon du sensible ce qui ne peut jamais avoir une intuition empirique adéquate, à savoir les Idées de la raison. Par ailleurs, le symbole est une hypotypose en ce sens qu'il exhibe analogiquement l'Idée sans pour autant exposer sa teneur. Une des formes du symbole ce sont bien les mots de l'Écriture. Et le symbole scripturaire réalise aussi une présentation non pas par des démonstrations mais par analogie. Cela veut dire qu'au lieu de trouver dans une intuition sensible l'exemple d'un concept empirique ou le schéma d'une catégorie, la faculté de juger, pour l'établissement des symboles,

¹"man muß sich darauf beschränken, auf die analoge Vorgehensweise zurückzugreifen, um einem Gedanken, der eine Beziehung zum Sinnlichen verlangt, Wirklichkeit zu verleihen." AVIAU DE TERNAY, Henri d', "Kant und die Bibel. Spuren an den Grenzen", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 80.

²Cetter interprétation revient aussi dans l'article de Paul Ricoeur "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 31.

"mène une double entreprise qui est d'abord d'appliquer le concept à une intuition sensible, et ensuite d'appliquer la simple règle de réflexion sur cette intuition à un objet tout à fait autre, dont le premier n'est que le symbole."¹

À la différence des schémas temporels *a priori* que l'imagination produit et dont leurs applications sont les objets particuliers d'expérience, les symboles de l'imagination n'exhibent pas un contenu qui serait des déterminations de l'objet visé par l'Idée suprasensible. Pourtant, il y a une ressemblance entre l'Idée de la raison et son symbole biblique. L'herméneute critique trouve des ressemblances entre l'Idée de l'homme agréable à Dieu, de l'homme dont les maximes n'ont pour fondement que le devoir, et le symbole biblique de cette Idée, c'est-à-dire le Jésus de l'Évangile. Cette présentation indirecte de l'Idée sous le symbole, réalisé par un jugement qui se veut interprétatif plutôt que constitutif (car le symbole ne se change jamais en Idée, rend sensible l'Idée, nous la met sous le regard)². Ce qui soutient donc l'interprétation de l'exégèse symbolico-morale de Kant ce n'est plus un jugement déterminant l'objet, mais, selon Makkreel, "*a reflective mode of judgment whose function is interpretative rather than legislative.*"³

Le jugement qui fait un symbole d'un récit biblique, d'un personnage de l'Écriture ou d'un mot du texte sacré est un jugement sans aucune prétention de connaissance, compte tenu que ce jugement ne fournit pas la connaissance

¹KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger", (trad. Alexandre J.-L. Delamarre), Ak., VI, 352, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 1143.

²Cf. MARTY, François, "L'analogie chez Kant", *éd.cit.*, p. 470.

³MAKKREEL, Rudolf, *op.cit.*, p.3.

d'un objet déterminé. Par la référence aux contenus de la Bible, le jugement qui détermine la parenté entre les Idées de la raison et les symboles scripturaires, ne fait que présenter *un point de vue* sous lequel ces Idées suprasensibles deviennent sensiblement plus proches. Le jugement dont se sert l'interprète kantien est de tout droit réfléchissant, parce que le lien unissant les deux représentations, c'est-à-dire la représentation rationnelle et la représentation biblique, n'est pas du tout synthétique ou déterminant quant à la nature d'un objet quelconque, mais analogique. Il établit un rapport entre les représentations. Ce rapport ne fournit pas une connaissance d'objet, mais jette par contre une lumière sensible sur l'objet non sensible de l'Idée. Dans cette optique, la Bible en tant qu'ensemble de symboles serait, dans la terminologie de Rudolf A. Makkreel, un *particulier donné* dans lequel le jugement réfléchissant trouve la présentation de l'universel. Cet universel est l'Idée.

*"Whereas determinant judgements are defined as proceeding from given universals (concepts) to particulars, reflective judgements attempt to find universals (ideas) for given particulars. In the former case, judgement is controlled by pure concepts of either understanding or reason. The reflective judgement, however, is more free from external control and allows the imagination to create its own ideas for organizing experience as a formally purposive system."*¹

La nature même du jugement réfléchissant nous explique d'où provient la liberté que s'arroge l'interprète moral : la positivité du texte, du document sacré s'ouvre aux exigences libres de l'imagination pour s'inscrire, en l'éclaircissant, dans notre expérience morale.

¹*loc.cit.*

Quelqu'un pourrait se demander pourquoi existe-t-il le recours au sensible biblique. Pour rendre sensible (*Versinnlichung*), ou pour "incarner" le suprasensible moral, répond Kant. Cette sensibilisation de la morale, qui d'ailleurs ne compromet pas la pureté de celle-ci, a un fondement dans le besoin naturel des hommes à chercher une confirmation empirique et même à exiger (*verlangen*) un référent sensible pour les concepts de la raison pratique.¹

À ce besoin naturel du symbole moral s'ajoute une autre fonction de la représentation symbolique de la Bible. Il s'agit cette fois de l'efficacité morale de l'interprétation pratique du point de vue symbolique. Le sens moral pour le texte sacré a trois fonctions : premièrement, il anime notre espérance (*die Hoffnung*) d'un royaume éthique où la loi morale est opérante et le bonheur est enfin une conséquence de la vertu morale; ensuite, les représentations symbolico-morales vivifient notre courage (*der Mut*) devant les adversités voulant empêcher le déploiement de nos dispositions originaires au bien; finalement, les symboles moraux des Écritures nous poussent à activer nos facultés d'émulation (*die Nachstrebung*) de ces mêmes symboles.² Tout ceci revient à dire que l'*hermeneutica sacra* de Kant est persuadée de l'effet moralisateur du symbole. On songe tout de suite aux influences piétistes sur la pensée exégétique de Kant. D'après un passage de *La religion*³ l'effet

¹Cf. KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 109, *éd.cit.*, p. 133.

²Cf. *ibidem*, Ak., VI, 134, *éd.cit.*, p. 164. Les précisions de Kant sur l'espérance, sur le courage et sur l'émulation ont lieu à l'occasion de sa lecture du rôle du Royaume des cieux en tant qu'image biblique.

³Cf. Ak., VI, 134.

moralisateur du symbole semble travailler à deux niveaux : d'abord, au niveau des dispositions de l'âme en promouvant son espoir et sa bravoure; en outre, au niveau des pratiques constantes dans la quête d'une amélioration morale par l'effort émulateur.¹

Nous avons dit que le symbole était le produit de la faculté imaginative de formation d'images ou la *Gegenbildung*. Dans ce sens, de par leur nature imaginative, ces images peuvent bien nous parler de ce qui dépasse les limites de notre expérience théorique et pratique, et voire de ce qui nous est insondable. La raison de ce pouvoir du symbole réside dans sa source imaginative originante, parce que comme l'a bien remarqué Rudolf A. Makkreel, chez Kant "*the imagination is a power that both exhibits and overcomes the limits of experience.*"² Il nous est donc permis, avec Olivier Reboul, de mettre en rapport le symbole scripturaire chez Kant et le mythe platonicien. Le recours au mythe chez les deux auteurs relève de la reconnaissance d'une carence de nos pouvoirs finis de connaissance, ancrés toujours dans le sensible. Et pourtant, à côté de la finitude de nos facultés, il existe une aspiration à un savoir suprasensible, un savoir désiré pour répondre enfin à des questions concernant notre existence, c'est-à-dire "l'origine du monde et de l'homme, l'apparition et l'évolution des cités, [et] la destinée de l'âme."³ Ainsi,

¹Il ne faut pas oublier que Kant parlait dans la troisième *Critique* des symboles comme des signes perceptibles *mimiques*. Cf. *Critique de la faculté de juger*, §59, Ak., V, 352, *éd.cit.*, p. 1142.

²MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, p. IX.

³REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, p. 191.

la Bible, comme schématisation de l'intelligible moral, comme symbole, ou si si l'on veut à en suivant O. Reboul, comme mythe possédant une nature intermédiaire, jette un pont entre ce qui est, le sensible, et ce qui doit être, la morale suprasensible. Il nous est permis, grâce à l'Écriture, d'avoir tout le moins un regard, même si uniquement analogique, sur ce que la raison par elle-même ne peut expliquer. Selon les mots d'Olivier Reboul, la morale rationnelle

"nous dit ce qui doit être, elle ne nous explique pas ce qui est; elle nous parle de l'homme idéal, elle ne nous fait pas comprendre l'homme pécheur; elle nous prescrit de nous rendre meilleurs, elle ne nous dit pas comment. De là le mythe qui réconcilie la raison et l'existence; comme le schéma transcendantal pour la raison pure et le type pour la raison pratique, le mythe est «intermédiaire»."¹

Plusieurs commentaires des interprètes kantien ont illustré à l'aide de lectures symboliques ce que nous avons nommé principe de symbolisation. Tout d'abord, J.-L. Bruch revient sur le caractère de schématisation sensible que la religion révélée opère par rapport à la religion rationnelle. Cela supposerait que les symboles bibliques en particulier et la religion révélée en général "sont aptes à révéler la vérité intelligible qu'ils sont à véhiculer."² Il fait aussi une remarque, tout à fait contraire à celle d'O. Reboul, sur la nature mouvante et temporaire de la schématisation symbolique réalisée autant par une foi d'Église que par son texte écrit, à savoir que "cette schématisation [...]"

¹*loc.cit.*

²BRUCH, J.-L., Note à son édition de KANT, Emmanuel, *Lettres sur morale et religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 100.

tend à se simplifier à mesure que progressent les «Lumières»."¹ Elle est contraire à ce qu'Olivier Reboul prétend lorsqu'il reprend des passages de Kant et souligne le besoin incontournable, vu les limites inévitables de la raison humaine, du recours au schéma sensible, en ce sens que la valeur et la pertinence humaine de l'Écriture semblent ne pas avoir de terme.² Or, même si elles sont contraires, ces deux remarques ne sont pas pour autant moins vraies. Comme nous aurons l'occasion de le montrer dans les pages à venir, la Bible joue chez Kant, en tant que véhicule, le rôle ambigu de se présenter parfois comme quelque chose de nécessaire, parfois comme quelque chose de temporaire pour la religion de la raison.

À son tour, R.A. Makkreel souligne avec insistance l'essence expressive et non ontologique du symbole. De là, on est autorisé à dire que les textes de l'Écriture dans leur qualité de phénomènes linguistiques ou sensibles ne font que "*accompany concepts*". Parce que, comme Makkreel le souligne "*symbols and schemata are intuitive presentation and must be contrasted with words or other sensible things use for the simple expression of concepts.*"³ Elle est fort

¹*loc.cit.*

²REBOUL, Olivier, *op.cit.*, p. 190. Nous devons à Gilbert Vincent, ("Kant et l'Écriture", Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 55 (1975), p. 67) l'effort synthétique pour concilier cette contradiction dans la pensée exégétique de Kant. Voici ses propos : "La nécessité de la représentation sensible, nécessité anthropologique de la schématisation sensible d'une part, nécessité historico-pédagogique du recours à telles représentations appropriées à leurs destinataires d'autre part, ne saurait fournir une justification ni à la prétention dogmatique au vrai, ni à la prétention scientifique historique au véridique : le christianisme, considéré sous l'angle de la croyance est un fait historique; il n'abrite pas la clé de son déchiffrement en vérité; l'on peut dire aussi qu'il est ouvert à l'interprétation, non en vertu d'un surplus de sens mais en vertu de la déhiscence provoquée par la seule exigence éthique qui travaille la raison."

³MAKKREEL, Rudolf A., *op.cit.*, p. 124.

intéressante cette idée de R.A. Makkreel : les mots bibliques, les mots d'un grand symbole qui est la Bible, n'ont pour portée que d'être la *compagnie* des concepts, des principes et des vérités moraux. Étant donné que le symbole n'est pas la représentation intuitive du concept d'un objet, il ne faut jamais y chercher une détermination objective quelconque. Sa teneur est expressive à l'égard des concepts de la raison, et non pas intuitive à l'égard des objets de la réalité elle-même. Pour étendre à l'herméneutique de Kant ce que F. Marty déclare de l'anthropomorphisme kantien, nous pouvons dire que la symbolique nous entraîne à suspendre tout jugement au sujet de la réalité des objets visés par la raison pratique. Il s'agit moins de l'objet lui-même que d'une affaire de langage, comme l'exprime Kant dans les *Prolégomènes*.¹

"On peut être tenté d'en conclure — continue F. Marty — que ce qui s'énonce ainsi n'est qu'«une manière de parler», privée de tout engagement dans une réalité. Mais considérer bien vite que les mots ne peuvent être que vides, et qu'une «manière de parler» ne saurait être une manière de se situer dans la réalité."²

En ce qui concerne les commentateurs en langue allemande, H. Staeps déclare que pour Kant les expressions bibliques sont des images (*Sinnbilder*), valables pour les vérités universelles et pures de la raison. Elles rendent ces vérités plus claires pour l'usage pratique, car autrement ces vérités demeureraient inaccessibles par des chemins spéculatifs.³ Et Ernst Troeltsch

¹*op.cit.*, Ak., IV, 357.

²MARTY, François, "L'analogie chez Kant", *éd.cit.*, p. 459.

³STAEPS, H., "Das Christusbild bei Kant", *Kant-Studien*, 12 (1907), p. 105.

nous rappelle que l'interprétation symbolique de Kant touche uniquement ce qu'il considère *necessarium* dans une foi d'Église et qui est identique analogiquement à une pure foi de la raison. L'*accessorium* peut se passer d'avoir un sens symbolico-moral. E. Troeltsch, par ailleurs, caractérise la méthode kantienne d'interprétation biblique comme une méthode *allégorique*. Cela anticipe déjà un peu sur nos réflexions sur le principe d'antilittéralité. Néanmoins, il ne s'agit pas de nier les points de contact entre les divers principes de l'herméneutique critique, mais bien plutôt d'être conscients de leurs nature unitaire. Les propos d'E. Troeltsch ont aussi l'avantage de mettre en relation la lecture kantienne de la Bible avec l'exégèse théologique. Il y voit un point de départ commun et une différence : le point commun entre théologie scripturaire et herméneutique critique serait que les deux veulent une interprétation allégorico-morale des dogmes chrétiens; la différence se trouverait dans la prétention kantienne à réduire au minimum les articles de foi du christianisme et dans le contenu de ce qui est essentiel.

"Que Kant, en les simplifiant, a allégorisé les dogmes chrétiens en vue de sa religion morale, c'est même aujourd'hui une opinion courante. Il ne les a pas plus allégorisés que ce qu'en général la théologie moderne fait, lorsqu'elle parle d'idées chrétiennes essentielles et éternelles et d'enveloppes historico-contemporaines. Il s'agit donc précisément d'une interprétation touchant l'essentiel et d'une autre touchant l'enveloppe. Le véritable procédé de Kant, comme il l'exprime lui-même, consiste dans une «réduction [au minimum] des articles de foi» (Reicke II, 248)."¹

¹"Dass Kant die christlichen Dogmen einfach im Sinne seiner Moralreligion allegorisiert habe, ist auch heute noch eine sehr geläufige Auffassung. Es hat sie nicht mehr allegorisiert, als die ganze moderne Theologie überhaupt thut, wenn sie von wesentlichen und ewigen christlichen Ideen und zeitgeschichtlichen Hüllen spricht. Er ist dann eben nur die Auffassung des Wesentlichen und damit die Deutung der zeitgeschichtlichen Hüllen eine andere. Kants wirkliches Verfahren ist, wie

Et revenons pour finir à quelques exemples de symboles qui intéressent l'interprétation kantienne du Livre sacré. Kant revient au Principe de Symbolisation dans *Le Conflit des facultés* au moment où il considère les faits de l'histoire sacrée. Ces faits ne sont pas une preuve empirique des principes pratiques de la raison, mais bien uniquement des exemples d'application de ces principes afin de rendre leur vérité plus expressive (*um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen*)¹. Parmi ces exemples, la figure de Jésus est de loin le symbole privilégié par l'herméneutique morale de Kant. Jésus est le symbole de l'archétype moral qui nous rend analogiquement évident la possibilité et la nécessité d'imiter un tel archétype. Les faits divers sur l'histoire personnelle du Maître de l'Évangile schématisent, premièrement, l'intention morale originaire de l'humanité en général et, ensuite, les obstacles pour réaliser cette intention morale au bien. Ces obstacles sont dépeints à l'aide des récits des tentations dans l'histoire de Jésus. Kant veut aussi éviter un déplacement de la responsabilité touchant la tentation. C'est pourquoi, il décharge la figure de Satan de son extériorité ontologique, et éclaircit le concept de *fragilitas humana* par la référence aux versets de l'apôtre saint Paul aux *Romains* 7, 14-16. Dans ce passage l'apôtre écrit :

er selbst sagt, «Reduktion der Glaubensartikel» aufs Minimum (Reicke II, 248)." TROELTSCH, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), p. 78. Néanmoins, E. Troetisch oublie de dire dans ce passage que l'interprétation de la théologie veut garder la portée spéculative du symbole.

¹Ak., VII, 69.

*"Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter der Sünde verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so gebe ich zu, daß das Gesetz gut sei."*¹

Voici le commentaire de Kant à ce sujet:

*"La fragilité (fragilitas) de la nature humaine est exprimée dans la plainte même de l'apôtre : j'ai bien le vouloir, mais l'accomplissement fait défaut. C'est-à-dire : j'adhère au Bien (la loi) dans la maxime de mon arbitre, mais le Bien qui, objectivement dans l'idée (in thesi) est un motif invincible, se trouve être subjectivement (in hypothesi) quand il s'agit de suivre la maxime, le motif le plus faible (comparé avec l'inclination)."*²

Enfin, les récits évangéliques sur Jésus symbolisent le modèle humain à suivre, dans l'idée, qui triomphe de son penchant au mal moral, parce qu'il a la puissance morale nécessaire, et "qui essaie non seulement d'accomplir tous les devoirs humains, mais en même temps de répandre le plus possible autour de lui le bien par l'exemple et l'enseignement." ³

D'autres images bibliques comme celle d'une *nouvelle création* et d'un *changement du coeur* (Jean, 3, 5; II Corinthiens 5, 17; Romains 8, 5-11), nous parlent d'une renaissance, d'une révolution morale de l'homme. Cette renaissance consistera en la subordination de la maxime de l'amour propre au commandement du devoir. Les actions cesseront enfin d'être de simples

¹LUTHER, Martin (trad.), *Die Bibel. Die ganze heilige Schrift des alten und das neuen Testaments*, Wiesbaden, Panorama, 1983, p. 173.

²KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 29, *éd.cit.*, p. 42.

³*Ibidem*, Ak., VI, 61, *éd.cit.*, pp. 76-77. Cf. aussi Ak., VI, 80, *éd.cit.*, p. 100. Nous sommes d'accord avec Giovanni B. Sala pour qui l'herméneutique kantienne touchant la vie de Jésus et de ses mystères est une "*moralisch-symbolisierende Interpretation*." SALA, Giovanni B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift", in MARTY, François - RICKEN, Friedo, (Hrsg.), *op.cit.*, p. 149.

actions conformes au devoir pour devenir des actions dont le devoir pur est le seul motif de l'agir.

Finalement, disons aussi au sujet du principe de symbolisation quelque chose à l'égard de la schématisation scripturaire du mal moral. Qu'il suffisse d'attirer l'attention sur le fait que la narration des premiers paragraphes de la *Genèse* est en harmonie avec les analyses rationnelles touchant l'élément temporel dans l'acte mauvais. La schématisation sensible véhiculée par le récit de l'Écriture est apte à présenter, dans sa façon expressive et pittoresque, ce dont la raison nous parle à partir d'une pure démarche conceptuelle.¹

¹Cf. KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 41-42, *éd.cit.*, pp. 56-57.

CHAPITRE IV

4. PRINCIPE D'ANHISTORICISME

LE SENS HISTORIQUE DES PASSAGES DE L'ÉCRITURE N'INTÉRESSE PAS L'HERMÉNEUTIQUE MORALE S'IL NE SERT PAS À NOTRE AMÉLIORATION MORALE

Ce principe de l'*hermeneutica sacra* de Kant a de prime abord une nature restrictive. Il traduit l'opposition de Kant au savoir simplement historique et s'attaque à détruire la valeur morale de l'érudition historique scripturaire. La position de Kant s'accorde avec l'esprit de son époque à l'égard du savoir sur le passé. Néanmoins, l'historique possède une valeur à pertinence morale et Kant a lui-même proposé une lecture historique de la Bible. Cette lecture répondait à sa philosophie de l'histoire. Caractérisons d'abord ce qui était l'esprit de l'époque en Allemagne par rapport à la philosophie de l'histoire humaine.

Heinrich Heine, par exemple, lorsqu'il écrit sur la pensée rationaliste de Ch. Wolff ainsi que sur le mouvement piétiste, prétend qu'à ce moment de la vie intellectuelle allemande, il y a eu un effort de vider le christianisme de tout son contenu historique pour n'y laisser que ce qu'il avait de moral.¹ Les hommes des Lumières éprouvent vivement l'altérité dans l'histoire universelle en ce sens que, contrairement aux vérités de la raison, l'histoire est contingente et arbitraire. Cependant, ce tout autre de la raison, l'histoire, présente à la pensée des Lumières le panorama d'une raison qui vainc enfin l'autorité

¹HEINE, Heinrich, *Religion and Philosophy in Germany*, (trad. John Snodgrass), Albany, State University of New York, 1986, p. 88.

incarnée dans l'Église, dans l'État ou dans la société.¹ Ceci fait que l'histoire collabore avec la raison. Cette collaboration fait de l'histoire une servante de la raison : *historia ancilla rationis*, et on lui assigne un rôle tout à faire secondaire parce qu'instrumental : s'il faut bien que les vérités rationnelles soient indépendantes de toute autorité autre que la raison, on comprend pourquoi les Lumières ont toujours voulu que la servante ne se change pas en maîtresse. De là la critique de la tradition, un autre nom pour le passé imposant et tyrannique. Il existe toutefois — et la pensée des Lumières en est consciente — quelque chose de rationnel, et en ce sens d'intemporel dans l'histoire en général et dans les croyances historiques en particulier, car, autrement, l'histoire se révélerait inapte à servir les desseins de la raison. Les philosophes des Lumières, comme Wilhelm Dilthey, ressentent donc que le rationnel autant théorique que moral se déployait dans l'histoire, que l'histoire était bel et bien l'enveloppe d'une moralité sans temps et qu'étrangement, même si sa validité était limitée à un moment du passé, elle traduisait de façon énigmatique une validité pratique éternelle.

"Voici la pensée fondamentale de la philosophie allemande de la religion: L'historique dans la foi religieuse est l'idéogramme d'un événement moral intemporel."²

¹Cf. TROELTSCH, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), p. 46.

²*Der Grundgedanke der deutschen Religionsphilosophie: das Geschichtliche im Religionsglaube ist die Bildersprache zeitlosen sittlichen Geschehens.* DILTHEY, Wilhelm, "Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band III, Berlin, Georg Reimer, 1890, p. 431.

Kant et son herméneutique morale vont résoudre cette nature hiéroglyphique (*Bildersprachlich*) de la croyance religieuse, en faisant une distinction entre l'*accessorium* et le *necessarium* tantôt d'une foi historique d'Église, tantôt du Livre sacré de cette foi.

Cette solution des deux teneurs de la Bible circulait déjà à l'époque de Kant dans la pensée piétiste. Un des précurseurs de ce mouvement spirituel, August Hermann Francke, écrivait dans sa *Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae* de 1700, qu'il fallait distinguer une enveloppe (*Schale*) et un noyau (*Kern*) dans l'Écriture sainte. La lecture historique se concentre sur cette enveloppe et lui appartient une connaissance historique du *scopus* de l'auteur sacré que la logique, la philosophie et le savoir des langues anciennes veulent déterminer. Mais si l'on reste dans cette enveloppe du passé et on décide d'y consacrer toutes les analyses, la Bible perd du même coup sa valeur privilégiée par rapport à n'importe quel autre livre et ce faisant "on pourrait lire la Bible comme s'il s'agissait de son Aristote" (*könnte man die Bibel lesen wie seinen Aristoteles*).¹

Or, il existait tout de même des courants et des contemporains de Kant qui ne voulaient pas réduire la valeur historique de la Bible. Kant lui-même semble souvent voir dans l'Écriture un texte nous renseignant effectivement sur les faits du passé. Par exemple, dans *La religion*,² Kant affirme que le récit de

¹Cité par STROH, Hans, "Hermeneutik im Pietismus", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), p. 53.

²*op.cit.* Ak., VI, 43,

la *Genèse* sur la chute est un "récit historique" (*Geschichtserzählung*). Et dans son opuscule de 1786, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, le sens moral attribué aux passages de la *Genèse* veut coïncider avec l'histoire que le livre raconte. "Le lecteur ouvrira les pages de ce document (*Genèse*, chaps. II à VI) et vérifiera pas à pas si le chemin que le philosophe prend d'après des concepts coïncide avec ce qu'indique l'histoire."¹

Il est cependant toujours possible de dire que Kant ne veut pas parler de la Bible comme d'un document historique nous offrant des informations à l'égard de moments bien précis du passé de l'humanité. Il voudrait uniquement dire que l'Écriture est une histoire dans le sens d'un récit ou d'une *Erzählung* dont la vérité factuelle peut être laissée de côté. Ce n'est évidemment pas le cas de Luther, de J.M. Schröckh, de J.F. Stapfer et de certains pères de la *Bibelwissenschaft* en Allemagne, tels que J.D. Michaelis, J.A. Ernesti, J.G. Eichhorn et J.G. Rosenmüller. Comme le rappelle François Lapanche, pour Martin Luther et pour les mentalités protestantes à l'époque des guerres de religion, il existait une identité entre la prophétie et l'histoire scripturaire. Vu que l'État ne possédait pas encore une caractère entièrement séculier, la pensée politique pouvait toujours se mêler des prédictions oraculaires fondées sur l'Écriture. On croyait que le présent chrétien était déjà annoncé dans les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament : par exemple, avec Joachim

¹KANT, Emmanuel, "Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine", (trads. Luc Ferry et Heinz Wismann), Ak., VIII, 110, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 504.

de Flore, son historisation de l'Apocalypse protestant et des symboles annonçant des événements contemporains, la fin de la Bête était un autre nom pour la chute de la Rome papale et pour le triomphe de la Réforme.¹

De même, au Collège de Kant, le *Collegium Fridericianum*, la Bible servait de manuel dans les cours d'histoire. Non sans étonnement, Georg Hollmann nous renseigne là-dessus :

"Il doit nous paraître tout à fait étonnant qu'en étant aussi groupée l'histoire autour de l'ancien et du nouveau Testaments, cela était la preuve manifeste du manque du sens historique."²

Kant connaissait aussi le livre de Johann Mattias Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend*. Car il avait même dans sa bibliothèque une édition de 1774³, et il y est facile de confirmer, pour le dire avec Hans Rust, que ce livre montre de façon exemplaire "comme l'écriture de l'histoire était absolument dominée par la représentation biblique"⁴. À la page 52 de son ouvrage, J.M. Schröckh affirme que Moïse est chronologiquement le premier historien (*der erste Geschichtschreiber*). Il s'applique en outre à introduire toute une chronologie

¹LAPANCHE, François, "La Bible chez les réformés", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 476.

²*Ganz wundersam muß es uns erscheinen, wenn sich auch die Historie um das Alte und Neue Testament gruppiert, zugleich ein deutlicher Beweis für den gänzlichen Mangel historischen Sinns.*" HOLLMANN, Georg, "Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants", in *Altpreussische Monatsschrift*, 36 (1899), Monatsschr. Band XXXVI, Heft 1u. 2, p. 16.

³Cf. WARDA, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Martin Breslauer, Berlin, 1922. Nous citons le livre de J.M. Schröckh, d'après l'édition de Friedrich Nicolai, Berlin und Stettin, 1777.

⁴*wie sehr nämlich die Geschichtsschreibung von der biblischen Darstellung beherrscht war.*" RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, 1928, p. 31. Cet auteur affirme que Kant "besaß und vermutlich benutzte" le livre de Schöckh (pp. 21, 31).

détaillée avec des dates pour les livres de l'Écriture. Par rapport à la période historique avant la naissance de Jésus-Christ, J.M. Schröckh divise ce temps de l'histoire en six "espaces de temps" (*Zeiträume*). Il suffit pour nous, comme exemple, de considérer la période allant d'Adam jusqu'à Noé, ou, autrement "*von der Schöpfung bis auf die Sündfluth*" (p. 51). Pour cette période, ainsi que pour les autres, cet auteur établit des dates et des calculs en laissant uniquement de petites marges d'imprécision. Ce *Zeitraum* va de l'année 1 jusqu'à l'année 1656 avant Jésus-Christ.

"Dans cet espace de temps d'à peu près mille-sept-cents ans et demi, la terre a d'abord été formée; les hommes à peine créés ont perdu leur perfection; ils ont reçu des directives pour reconnaître Dieu et pour le vénérer; ils se sont déployés dans beaucoup de communautés domestiques à l'intérieur d'Asie; ont trouvé quelques techniques; et finalement ont été presque tués par Dieu à cause de leurs mœurs perverses."¹

Il revient sur cette période aux pages 73 et 74, et il n'a aucun problème à accepter que la création du monde a eu lieu dans un laps de six jours terrestres. Le savoir historique, dont l'Écriture est une des sources principales, possède enfin, pour J. M. Schröckh, à côté du plaisir (*Vergnügen*) qu'il produit, une utilité bien claire, à savoir nous renseigner sur la vie des hommes du passé et de leurs arts pour devenir plus savants et plus habiles. C'est pourquoi, conclut J.M. Schröckh, l'histoire "est particulièrement la maîtresse des

¹*In diesem Zeitraum von ohngefähr siebzehnhundert Jahren, wurde zuerst unsere Erde ausgebildet; die kaum geschaffenen Menschen verloren ihre Vollkommenheit; sie bekamen eine Anweisung, Gott zu erkennen und zu verehren; breiteten sich in vielen häuslichen Gesellschaften innerhalb Asien aus, erfanden einige Künste, und wurden endlich von Gott beynahe alle, wegen ihrer äußerst verdorbenen Sitten, getödtet."* SCHRÖCKH, Johann Matthias, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bei dem ersten Unterrichte der Jugend*, Friedrich Nicolai, Berlin und Stettin, 1777, pp. 51-52.

jeunes gens et des gens incultes" (*ist besonders die Lehrerinn der Jugend und der Ungelehrten*)¹. Kant, par contre, a nommé cabalistiques toutes ces sortes de chronologies pour l'histoire sainte, d'autant plus dangereuses qu'elles affaiblissent l'authenticité du Livre des livres.²

Dans la *Grundlegung zur wahren Religion* de Johann Friedrich Stapfer, la Bible est également considérée comme source des connaissances historiques (§ CXXXV) et même le moyen historique qui nous renseigne au sujet de la création du monde, du ciel, de l'origine de nos péchés, des révélations touchant les oeuvres de la grâce divine (*das göttliche Gnadenwerk*), ainsi que de la religion et de la profession de foi des patriarches (*die Religion und Glaubensbekenntniß der heiligen Patriarchen*). Sans l'Écriture "tout serait tombé dans un oubli éternel" (*alles wäre in eine ewige Vergessenheit hingefallen*)³. Et bien que cette affirmation sera nuancée au long de son livre, J.F. Stapfer remarque que l'utilité et la nécessité de la Bible réside dans le savoir historique qu'elle peut nous fournir. D'où il est possible de défendre la vérité des faits racontés dans le Nouveau Testament. Ce sont des livres historiques (*historische Bücher*) sur la vie de Jésus, sur son temps, et sur la fondation de son Église.⁴

¹*Ibidem*, p. 11.

²*op.cit.* Ak., VII, 62.

³STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Capitel VI : "Von den Heiligen Schriften", §LVI, Zürich, Heidegger, 1756, p. 304.

⁴Cf. *ibidem*, §XCIV, p. 398.

Par ailleurs, il se peut que Kant ait lu un passage de la *Dogmatik* de Johann David Michaelis mettant en rapport l'Écriture et le savoir à l'égard du passé. Chez Michaelis, la vérité historique de la Bible lui vient de sa complète infallibilité. Et si parfois il y a des contradictions entre les historiens grecs et les renseignements bibliques, il faut toujours préférer ce que les écrivains sacrés disent, compte tenu de leur ancienneté, de leur autorité la plus grande et de leur contact direct avec les faits référés.¹ Par voie de conséquence, vu la nature historique de la Bible, on est autorisé selon Michaelis à faire appel à des sciences empiriques, dont la géographie, l'archéologie, la philologie ou même les récits des voyages pour éclairer les passages obscurs du Livre sacré et parvenir finalement à une interprétation scripturaire plus parfaite. Et c'est là, remarque Anna-Ruth Löwenbrück, où réside le vrai mérite de J.D. Michaelis pour l'exégèse biblique.²

Un autre représentant de la lecture historique de la Bible est Johann August Ernesti. Il est certain que Kant connaissait de J.A. Ernesti au moins son volumineux ouvrage *Neue theologische Bibliothek darinnen von den neusten theologische Büchern und Schriften gegeben wird* (Leipzig, 1760-

¹"[In der Bibel gibt es] keine historischen Irrthümer. Dem Alten Testament, selbst Mosi, widersprechen zwar sehr oft Griechische Geschichtschreiber, aber ausserdem daß bey dem Prüfen noch sonst der Vortheil auf der Seite der Bibel zu seyn pflegt, hat sie schon dis allgemeine zum Schluß : ihre Geschichtschreiber sind viel älter und einheimisch." MICHAELIS, Johann David, *Dogmatik*, Tübingen, C.G. Frank und Wilh. Heinr. Schramm, 1785, p. 23.

²Cf. LÖWENBRÜCK, Anna-Ruth, "Johann David Michaelis' Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik", in REVENTLOW, H.-G. - SPARN, W. - WOODBRIDGE, J. (Hrsg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, p. 162.

1769), car il y fait référence dans ses *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*¹. Kant renvoie au deuxième volume de la *Nouvelle bibliothèque théologique* de J.A. Ernesti où se trouve un compte rendu de l'oeuvre principale d'Emmanuel Swedenborg, à savoir les *Arcana Caelestia*.² Ce qu'il faut retenir pourtant c'est que J.A. Ernesti s'oppose à une lecture dogmatique de la Bible par le recours à une analyse historique du texte sacré. Il proclame le besoin de la connaissance historique et philologique pour la théologie scripturaire si l'on veut une adéquate et véritable compréhension de l'Écriture. Selon les mots de Karl Barth :

"Comme le philosophe se rattache à la raison, la théologie doit se rattacher à l'Écriture sainte comprise sous l'angle historique et grammatical. La critique d'Ernesti [indique] les principes fondamentaux d'une méthode herméneutique légitime [avec] sa foi absolue en la suffisance de l'exégèse historique et grammaticale."³

Et avant de considérer les arguments de l'herméneutique kantienne contre l'exégèse historique, nous voudrions consacrer quelques lignes à deux critiques contemporaines de l'interprétation biblique de Kant. Il s'agit de J.G. Eichhorn et de J.G. Rosenmüller. Tous les deux défendent la méthode historico-grammaticale comme pré-requis pour la compréhension des passages bibliques . Johann Gottfried Eichhorn arrive même à dire que les principes

¹Ak., II, 360.

²Sur la polémique entre J.A. Ernesti et E. Swedenborg, on peut consulter le livre d'Ernst Benz, *Swedenborg in Deutschland*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1947, pp. 316-317.

³BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXe siècle*, (trad. Lore Jeanneret) Genève, Labor et Fides, 1969, p. 104. Cf. aussi sur le rapport entre Kant et Ernesti, RUST, Hans, *op.cit.*, p. 12.

interprétatifs en usage pour les écrits anciens en général peuvent s'étendre à l'interprétation biblique.¹ Il s'oppose aussi, et ses affirmations vont directement contre la *hermeneutica sacra* de Kant, à la supposée neutralité morale de l'histoire en général et de l'histoire sacrée en particulier. Il est faux, souligne J.G. Eichhorn, qu'il n'y ait rien de moral dans les parties historiques de la Religion (*in den historischen Theilen der Religion*). L'histoire même de Jésus est l'échantillon le plus parfait servant aux vérités morales. D'où cet auteur peut conclure avec cette question qui est à tout point de vue une affirmation: "L'histoire ne rend-elle pas sensibles les vérités historiques, et ne les représente-t-elle pas d'une façon plus vive?"²

J.G. Rosenmüller, à son tour, trouve que l'idée kantienne selon laquelle la connaissance historique, appartient aux indifférents moraux ou *adiaphora*, traduit du scepticisme: "Ça a l'air assez sceptique" (*Das klingt ziemlich skeptisch*). Ce scepticisme sur la valeur de l'histoire dans l'herméneutique de Kant, J.G. Rosenmüller le trouve dans les propos kantien selon lesquels le contenu historique de l'Écriture possède un caractère douteux (*zweifelhaft*) et incertain (*ungewiß*)³. Il ose dire, à tort d'après nous, que chez Kant la Bible ne

¹Cf. KAISER, Otto, "Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MASS, Fritz (Hrsg.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonard Rost*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, p. 115.

²"*Versinnlicht nicht die Geschichte moralische Wahrheiten, und stellt sie nicht dieselben lebendiger vor?*" EICHHORN, Johann Gottfried, "Über die Kantische Hermeneutik", in EICHHORN, Johann Gottfried, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, 1. Hälfte, Leipzig, 1794, p. 54.

³Cf. ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn. Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, pp. 76, 80-81, 118-119.

peut pas tenir lieu de source pour des connaissances historiques. Or, Kant ne nie jamais que l'Écriture puisse nous renseigner convenablement à l'égard du passé. Kant refuse plutôt de traiter la teneur historique du texte sacré comme source en soi de la moralité. La teneur historique pourrait, à la limite, servir aux desseins d'une religion de la raison en tant que véhicule *pro moralitate*, mais jamais en tant que *moralische Erkenntnißquelle per se*. J.G. Rosenmüller déclare, par ailleurs, que du moment où l'herméneutique critique conteste la valeur des faits scripturaires, l'autorité de la Bible est par là même contestée et il n'est plus possible de distinguer la Bible de n'importe quelle mythologie païenne.¹ J.G. Rosenmüller est toutefois prêt à accepter que tout savoir historique n'a pas une influence sur la moralité et peut parfois être désavantageux pour les principes moraux. Ce qu'il condamne, c'est la portée générale des propos kantien sur l'histoire.

"Mais il existe aussi — déclare cet exégète — une connaissance historique très utile, et c'est pourquoi Cicéron, avec raison, a nommé l'histoire *magistram vitae*. Ceci est également valable pour l'histoire biblique, particulièrement pour la partie qui concerne le fondateur de la religion chrétienne, sa doctrine, sa destinée et son utilité à l'égard de l'humanité."²

¹*Ibidem*, p. 98.

²*Aber es gibt auch — déclare cet exégète — eine sehr nützliche historische Kenntnis, und daher hat Cicero die Geschichte mit Recht magistram vitae genannt. Dieß gilt nun auch von der biblischen Geschichte, insbesondere von dem Theil derselben, der sich auf den Stifter der christlichen Religion, auf seine Lehre, Thaten und Schicksale, und Verdienste um die Menschheit bezieht." Ibidem, pp. 95-96. Et quelques lignes plus loin : "[Herr Kant hat gesagt] : es sey (das Historische) etwas an sich gleichgültiges, mit dem man es halten könne, wie man wolle. — Wenn er gesagt hätte : Manches Historisches (auch in der Bibel) trage nicht bey, bessere Menschen zu machen, und sey folglich etwas gleichgültiges, so würde kein Vernünftiger etwas dagegen einzuwenden. Er verwirft aber alles Historische als untauglich zur moralischen Besserung." (p. 136).*

Il faut se demander maintenant dans quel sens Kant repousse le sens historique dans sa théorie interprétative de l'Écriture. Kant donne plusieurs raisons de son rejet de l'histoire. Il commence par une caractérisation de l'érudition scripturaire pour qui le sens biblique valable est seulement celui qui s'obtient par une interprétation de l'Écriture à la lumière de son contexte historique. Cette idée, qui deviendra la thèse essentielle de l'historicisme du XIXe siècle¹ pour la compréhension de toute événement, n'a pour Kant qu'une validité limitée à l'interprétation *doctrinale* de la Bible dont l'*authenticité* n'est pas du tout universelle et dont la seule fonction consiste à "transformer la foi d'Église, pour un peuple déterminé, à une époque précise, en un système se soutenant avec constance."² Ce système, pourtant, érigé par des savants de l'Écriture, étant lié à une foi historique, n'arrive pas, selon Kant, à obtenir la généralité *a priori* universelle et nécessaire du sens moral qu'offre la philosophie critique. Ce système d'interprétation scripturaire doctrinale, ancré dans un moment de l'histoire des croyances religieuses, est incapable d'aller au-delà d'une généralité empirique de ses principes et de ses concepts.³ Cela

¹Au sujet de l'historicisme au XIXème siècle, Jean Grondin (GRONDIN, Jean, L'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F., 1993, p. 102) écrit que "toute manifestation particulière doit se comprendre à partir du contexte de son époque".

²KANT, Emmanuel, "La religion...", (trad. Alexis Philonenko), Ak., VI, 114, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 139.

³Cf. MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, University of Chicago, 1990, p. 114. Communicabilité universelle, crédibilité atemporelle *per se*, et nature toujours convaincante, voici trois traits essentiels d'une croyance morale non historique. "La pure croyance religieuse est celle qui, seule, peut à la vérité fonder une Église universelle : car il ne s'agit que d'une pure croyance de raison et cette croyance peut être communiquée à quiconque en vue de la conviction, tandis qu'une croyance historique, simplement fondée sur des faits, ne peut étendre plus loin son influence que les informations à

entraîne une difficulté : cette frontière de généralisation fait du sens historique un sens dont l'intelligibilité et la force persuasive ont toujours besoin de l'appareil d'érudition. Si l'histoire, avec toutes ses sciences auxiliaires, est nécessaire pour obtenir une véritable compréhension de la Bible, la plupart des hommes, les non-érudits en histoire, seraient en dehors de la compréhension du texte sacré. Cela porte évidemment préjudice à la Bible elle-même et en ce sens l'interprétation historique entraîne des obstacles pour faire de la Bible non seulement le document d'une particulière foi d'Église, mais aussi le véhicule aidant à la réalisation d'une pure religion rationnelle. On comprend pourquoi Ernst Katzer fait le commentaire suivant au sujet des érudits orthodoxes d'une Église historique :

"[ils] obstaculisent l'interprétation de la Bible conformément aux principes de la vraie religion. Mais ceci porte préjudice à la vérité, qui est particulièrement la chose la plus élevée. Ainsi ce qui ne doit être qu'un véhicule, devient une partie essentielle de la religion elle-même. Une absurdité qui doit entraîner les conséquences les plus néfastes."¹

La lecture historique, même si elle nous protège du simple dogmatisme aveugle, ose bien vouloir changer en vérité le sens du passé qui n'est que vraisemblable. Il n'est jamais possible de reconstruire avec certitude absolue le sens voulu par l'auteur sacré, bien que l'exégèse historique soit très optimiste.

juger de sa crédibilité ne peuvent parvenir sous les conditions de temps et de lieu." KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 102-103, *éd.cit.*, p. 124.

¹"[sie] hindern die Auslegung der Bibel nach den Grundsätzen der wahren Religion. Das aber ist eine Beeinträchtigung der Wahrheit, die überall das Höchste ist. So wird das, was nur Vehikel sein soll, zu einem Bestandteil der Religion selbst gemacht. Eine Verkehrtheit, die übelsten Folgen nach sich ziehen muss." KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien*, 18 (1913), p. 117.

À cette opacité niée par l'interprétation morale, s'ajoute un excessif souci du besoin de la mise en contexte historique, qui produit l'évanouissement de l'unité du Livre des livres. On perd le fil conducteur unifiant les divers textes sacrés, pour aboutir à un ensemble arbitraire de passages épars.¹ Et en supposant que l'érudition historique arrive à donner une vision unitaire des Écritures saintes et à reconstruire le *scopus* de l'écrivain sacré, toujours est-il qu'il reste encore à déterminer si le *scopus* est vrai ou faux par rapport à notre moralité et aux moyens de notre amélioration pratique. Il demeure toujours le soupçon que l'auteur biblique se soit pas trompé, et qu'au lieu de viser notre édification morale, il a pu viser par contre un autre objectif dans ses propos et dans l'intention que ces propos essaient de traduire. Au sujet de cette possibilité qui hante toujours l'érudition scripturaire et qui met en doute les prétentions de l'historien à déterminer le seul sens valable de l'Écriture, Kant s'est largement exprimé dans le *Loses Blatt* suivant :

"L'interprétation adéquate d'un passage de l'Écriture ou d'une expression biblique qui doit être examinée dans des discours catéchétiques ou homiletiques, c'est celle qui vise l'édification et est à la mesure des concepts populaires, et non pas celle qui est visée dans l'érudition. C'est pourquoi passages et expression de la Bible sont interprétés non pas à partir de la pensée de l'auteur, car il peut lui-même s'être trompé, ou selon les langues principales de la Bible, mais conformément à une signification édifiante et utile pour le peuple."²

¹Cf. sur ce sujet VINCENT, Gilbert, "Kant et l'Écriture", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), pp. 56-57, 66.

²*Die zweckmässige Auslegung einer Schriftstelle oder [eines] biblischen Spruchs, die sich in katechetischem oder homiletischem Vortrage beobachten muss, ist, dass sie die Erbauung befördern und populär d.i. den Volksbegriffen angemessen, nicht dass sie auf Gelehrsamkeit abgezielt sei. Daher werden sie nicht nach dem Sinn des Verfassers, denn der kann selbst geirrt haben, nach den biblischen Grundsprachen und ihrer Bedeutung, sondern nach der dem Volk nützlichsten und erbauenden Bedeutung, nach dem Sinn, [...] ausgelegt werden."* KANT, Immanuel,

En ce qui concerne l'essence de l'histoire pour Kant et son rapport à la religion, on peut rappeler que dans la Préface à la première édition de *La religion*, il parle d'une religion rationnelle incluse dans une religion révélée (cette inclusion est comprise comme celle de deux cercles concentriques de taille différente). Il s'agit, comme tâche pour le philosophe, de considérer le cercle le plus petit. Ce cercle, métaphore de la religion de la raison, est étudié en faisant appel à de purs principes *a priori* et "devant par conséquent faire abstraction de toute expérience."¹ C'est l'expérience ce qui se trouve en dehors du cercle interne et ce qui appartient en propre au cercle le plus grand. Il est clair que la matérialité empirique dont parle Kant pourrait être un autre terme pour nommer l'histoire humaine. Cette séparation si radicale entre l'élément *a priori* d'une religion rationnelle et l'élément historico-empirique d'une religion révélée, demandera de la part de Kant, par la suite, une considération plus nuancée. Or, il faut dire aussi, dès maintenant, que tout l'historique ne s'identifie pas avec le rationnel et que bien qu'il existe des rapports entre eux, Kant cherche à tenir son herméneutique éloignée de toute interprétation historique de l'Écriture. C'est pourquoi il évite le nom d'"interprétation scripturaire" (*Schriftauslegung*) pour caractériser sa façon d'expliquer la Bible, car il ne s'agit pas de savoir si le sens attribué aux passages sacrés était le sens voulu par l'écrivain en effectuant une reconstruction du passé. Il s'agit

Löse Blätter aus Kants Nachlass, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten, Ak., XXIII, 449-450.

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 12, *éd.cit.*, p. 25.

plutôt d'y introduire un sens¹ par une procédure conjecturale², c'est-à-dire par une procédure qui ne s'arroge pas le droit d'être la source d'une vérité historique quelconque.

Toutefois, l'herméneutique critique, quoique d'origine rationnelle, se veut compétente pour étudier ce qui est de par nature historique, pour examiner les fondements et les origines dits divins des enseignements historiques, et pour justifier l'obligation d'une croyance que l'on exige envers cette sorte d'enseignement. De plus, l'herméneutique de Kant évaluée, avec "scrupule critique", les prétentions d'une foi d'Église à déclarer l'origine divine d'un document. Ce document s'offre à l'analyse rationnelle sous le mode d'un document historique, et c'est dans ce mode historique documentaire que l'interprétation kantienne détermine si l'historique se rapporte ou non à notre amélioration morale ou présente analogiquement ou non les vérités *a priori* de la raison pratique.³ Par cette mise en rapport entre la pure foi religieuse et l'Écriture comme donnée historique, l'herméneutique morale rend au texte sacré ce que l'érudition historique ne pourrait jamais lui rendre, à savoir sa valeur

¹Ak., VI, 43.

²Ak., VIII, 107.

³"Quand la source de certains enseignements est historique, ils peuvent bien être, tant que l'on veut, recommandés comme sacrés à l'obéissance indiscutable de la croyance : la faculté de philosophie est autorisée et c'est même là pour elle une obligation, à enquêter sur cette origine avec un scrupule critique. Si elle est rationnelle, bien qu'elle ait été énoncée sur le mode d'une connaissance historique (comme *révélation*), il ne peut lui être défendu (à la faculté inférieure) d'aller chercher, dans l'exposé historique, les fondements de la législation et en outre d'apprécier s'ils sont techniquement ou moralement pratiques." KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 32-33, (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, *éd.cit.*, p. 833.

constante pour la moralité humaine.¹ Kant en arrive même à dire que le sens moral a non seulement une préséance chronologique sur le sens historique, mais aussi qu'il rend possible l'assignation de véracité historique aux récits scripturaires. De ce point de vue, que d'ailleurs Kant ne développe peut-être pas suffisamment pour nous, l'herméneutique critique possède deux fonctions : premièrement, déterminer le noyau rationnel-moral de l'Écriture, et deuxièmement fournir les fondements afin que le Livre des livres puisse être source d'informations historiquement véritables. Cet aspect de l'*hermeneutica sacra* de Kant a été oublié autant pour les commentateurs que pour ses critiques. Cet aspect gêne sans doute les historiens bibliques, et se trouve clairement dans quelques lignes du *Conflit des facultés* concernant la foi de l'apôtre Paul en la résurrection de Jésus :

"[chez l'apôtre Paul la] — déclare Kant — croyance morale à la vie future, laquelle croyance, que la raison lui suggéra (comme à tous les hommes), le poussa vers *la croyance historique* à une chose de caractère public qu'il reconnut sincèrement pour vraie et qu'il utilisa comme preuve d'*une croyance morale* à la vie future, sans être conscient qu'il aurait, lui-même, en l'absence de cette dernière, difficilement ajouté foi à cette légende."²

Kant insiste aussi, à plusieurs reprises, sur le fait que le sens moral d'un passage peut totalement se passer des preuves historiques sans cesser pour autant d'être vrai³. L'historique, y compris l'histoire sacrée, n'est qu'un signe

¹Nous extrapolons ici sur ce que Kant dit du christianisme, pris entre le savoir du passé et la croyance morale pure. Cf. KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 9, *éd.cit.*, p. 810.

²*Ibidem*, Ak., VII, 40, *éd.cit.*, p. 842.

³Ak., VI, 43.

sensible qui, en sa qualité, nous rend plus saisissables les concepts et les principes de la raison pratique. Les *facta* de l'histoire biblique ne fournissent aucune preuve des Idées morales en ce sens qu'ils ne démontrent pas l'existence de ces Idées. Leur existence est assurée par un examen *a priori* réalisant l'inventaire de la raison elle-même, sans aucune référence aux données sensibles. Or, si l'historique en général et l'histoire sacrée en particulier n'ont pas un rôle démonstratif, en tant que schéma sensible d'une religion rationnelle, ils ont pourtant une fonction illustrative. "L'historique — écrit Kant — sert en tant qu'illustration, non pas en tant que démonstration." (*Das historische dient nur zur illustration, nicht zur demonstration*)¹.

Même s'il ne faut pas oublier que l'historique garde une importance relative pour la religion morale de la raison, Kant veut mettre une grande distance entre le sens moral d'un passage biblique et son sens historique qui se veut indépendant de toute visée morale. Pour ce faire, dès le début de *La religion*, il situe le sens historique parmi les indifférents au point de vue pratique. Il utilise même le mot grec *adiaphora*, et ainsi il rejoint cette doctrine grecque d'origine stoïcienne. Kant y définit l'*adiaphoron* comme "une réalité morale moyenne dans les actions."² Cela veut dire que, supposé que l'Écriture nous fournisse cette sorte de connaissance, la connaissance historique peut être, d'une perspective morale, absolument neutre. Elle ne proscrit ni ne

¹KANT, Emmanuel, "Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten", in *Kant's gesammelte Werke*, Band XXIII: Vorarbeiten und Nachträge, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Walter de Gruyter, Berlin, 1955, p. 437. Cf. aussi KATZER, Ernst, *op.cit.*, p. 120.

²KANT, Emmanuel, "La religion..." Ak., VI, 22, *éd.cit.*, p. 33.

pousse à accomplir des actions fondées sur le seul principe objectif de l'agir, c'est-à-dire la loi morale. En ce sens, la teneur historique de la Bible peut s'avérer inutile à notre édification pratique.

"On ne doit pas — affirme Kant — sans nécessité, discuter sur quelque chose et son autorité historique, qu'il faille le comprendre ainsi ou autrement, si cela ne contribue pas à devenir un homme meilleur [...] La connaissance historique qui ne possède pas de rapport à cette fin, valable pour tous, appartient aux *adiaphora* que chacun peut apprécier comme il veut, en tant qu'édifiant pour lui."¹

Il faut éviter de tomber dans le piège et croire que Kant rejette de fond en comble l'historique. Ce qu'il refuse absolument est une connaissance historique sans aucun lien avec notre amélioration pratique. Cette sorte de connaissance historique, et tout sens biblique qui en découle, a à juste titre le nom stoïcien d'*adiaphoron*, c'est-à-dire qu'il se trouve "à égale distance des biens et des maux".² Ce serait se tromper de s'en tenir seulement aux passages de Kant où il barre tout simplement le sens historique en général en le caractérisant comme une interprétation qui laisse indéterminé notre agir et qui se limite à présenter des actions du passé que l'on peut ou non faire. Il est vrai que Kant affirme³ que l'élément historique des Écritures saintes est indifférent à l'égard d'une fin ultime de l'interprétation morale; qu'il est dit que

¹*Ibidem*, Ak., VI, 44, *éd.cit.*, p. 59.

² ἀδιάφορα δ'εἶναι τὰ λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν". Lignes d'un fragment de Stobaeus par rapport à la doctrine éthique de Chrysippe sur les indifférents. ARNIM, Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III : "Chrysippi Fragmenta Moralia", Dubuque/Iowa, Wm. C. Brown Reprint Library, 1967, p. 28, lignes 19-20.

³Ak., VI, 111.

les récits historiques de la Bible se placent parmi les "indifférents" ¹; et qu'on peut lire : "Pour celui qui se consacre tout entier à la moralité de la conduite, à l'agir, tenir pour vraies des doctrines historiques, même bibliques, n'est en soi moralement ni digne, ni indigne, et appartient aux «indifférents»."² Or, ce que veut l'herméneutique morale, c'est ne pas demeurer dans le seul sens historique des Écritures. En d'autres termes, il est nécessaire de lier l'historique au rationnel-moral, de déterminer avec clarté le cercle interne d'une pure foi de la raison dans le cercle plus vaste, mais concentrique, d'une foi historique. Il existe de l'accessoire et du nécessaire dans l'historique. C'est tout simplement l'accessoire qui est identique à l'*adiaphoron* des stoïciens, mais le nécessaire de l'histoire c'est ce qui garde une valeur de véhicule, d'instrument pour notre amélioration pratique, et c'est en plus le champ où se déploient nos tentatives infinies pour devenir des hommes meilleurs.

Mais pourquoi Kant s'attaque-t-il au sens historique, au savoir du passé et à l'histoire en général, lorsqu'ils ne veulent pas garder des rapports avec notre moralité? Tout d'abord, le sens historique pris en lui-même n'est accompagné ni d'universalité ni de nécessité. Le sens historique fait de la Bible un document nous parlant de quelque chose de particulier qui est d'une certaine manière, mais qui pourrait bien être autrement. Là, réside la faiblesse du sens historique. Il est ancré dans les conditions de temps et de lieu où il

¹Ak., VII, 40.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 47, *éd.cit.*, p. 851.

est né, et en ce sens, quoique sa compréhension pourrait prétendre être universelle, cela ne dit pas qu'en même temps il puisse traduire des intérêts moraux universels. En d'autres termes, le sens historique, et tout simplement historique, ne rejoint pas notre moralité et de lui on ne peut pas tirer quelque chose comme une obligation. Le sens historique vise ce qui est, le sens moral ce qui doit être et il est impossible d'extraire le devoir être du simple être. Si l'on se tient à l'Écriture comme la manifestation écrite d'une révélation advenue dans un moment précis du temps, on est selon Kant entraîné dans les difficultés insurmontables d'une révélation muette au sujet de notre destin moral. Déplaçant du champ herméneutique les considérations uniquement historiques se rapportant à l'Écriture sacrée, l'exégète critique arrive à échapper à l'indifférence pratique dans la ponctualité du *factum revelationis*. Et si, en outre, il faut toujours des arguments historiques, c'est-à-dire des témoignages, des miracles, des expériences individuelles de foi, pour fonder la valeur révélée de la Bible, du même coup on porte préjudice à l'Écriture sainte : car si le Livre n'est qu'essentiellement historique, il est tout à fait impossible de le mettre en rapport avec nos devoirs, et plus largement avec notre moralité, compte tenu de la teneur atemporelle de notre moralité et de nos devoirs. Le sens historique, isolé de toute teneur pratique, "n'enveloppe pas la conscience que l'objet de la foi *devait* être tel et non pas autrement, mais seulement qu'il est ainsi en lui-même, donc elle [la lecture historique] enveloppe en même temps la

conscience de sa contingence."¹ Une révélation historique et le sens qui s'y attache demeurent dans la contingence et la particularité. Il leur manque aussi l'unité qui peut seulement procéder de la raison pratique. Cette révélation est même superflue si l'on considère que la raison se suffit à elle-même pour donner l'unité, l'universalité et la nécessité aux principes d'une religion pure et moralement pratique. Or, en matière du besoin des hommes pour comprendre l'origine du mal, le passage au bien, et le maintien des dispositions originaires face au penchant mauvais, le document historique de la révélation n'est ni inutile ni inessentiel. À cet égard "la révélation sert à combler le manque *théorique* de la pure croyance rationnelle."²

Dans son importante étude sur l'historique dans la philosophie kantienne de la religion, E. Troeltsch trouve chez Kant un lien principiel entre l'historique et le psychologique. L'historique, remarque cet auteur, appartient au contexte d'expérience phénoménale, et en ce sens l'historique participe de la nature du donné, du hasardeux et de l'irrationnel. "[L'historique] est un domaine du mouvement et du temps; il est en grand de la psychologie empirico-narrative"³ Et pourtant, continue E. Troeltsch, ce n'est pas la seule lecture de l'historique chez Kant. À côté de la phénoménalité empirique de l'historique, à côté de son

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 115, *éd.cit.*, p. 140.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 9, *éd.cit.*, p. 810. La réponse à ces questions de l'existence est une réponse sous la forme du symbole et non pas sous la forme d'une connaissance empirique objective.

³*[Das Historische] ist ein Gebiet des Wechsels und der Zeit, es ist empirische erzählende Psychologie im Grossen.*" TROELTSCH, Ernst, *op.cit.*, p. 54.

essence d'événement de l'âme, l'historique est contemplé, d'une part, comme la totalité où il est question de la spécifique unification de l'espèce humaine (*spezifisch menschliche Gattungseinheit*) et, d'autre part, en tant que totalité, on "le juge à partir de sa convenance pour la fin ultime morale à l'égard de la raison pratique" ¹. Ces deux teneurs essentielles de l'historique chez Kant, finit par dire E. Troeltsch, nous mettent devant les anciens problèmes de la relation entre le rationnel et le nécessaire, d'un côté, et l'empirico-effectif de l'autre.

Par ailleurs, Gilbert Vincent nous met sur la piste d'un autre élément essentiel au refus kantien de l'histoire. Le sens historique risque toujours de fonctionner dogmatiquement dans la mesure où il fait de l'Écriture un ensemble de préceptes qui se veulent incontestables parce que chronologiquement premiers; qui se veulent absolument obligatoires pour notre pratique, étant donné le prestige de l'ancien; qui se veulent réfractaires à tout examen critique, vu leur caractère de modèle éprouvé par le temps.² Dans une lettre du 16 août 1783, Kant dit à Moses Mendelssohn que l'histoire est la source des préceptes religieux. Ils fonctionnent comme des sentences qui oppriment les consciences, "lorsqu'on fait de la croyance en leur vérité la condition du salut."³ Or, ces lignes ne font que reproduire la pensée de Kant telle qu'elle était déjà exprimée dans une autre lettre, cette fois-ci à Johann Kaspar Lavater. Il s'agit

¹"auf ihre Angemessenheit zu dem in der praktischen Vernunft offenbaren sittlichen Endzweck beurteilt." loc.cit.

²Cf. VINCENT, Gilbert, *op.cit.*, 59.

³Ak., X, 347, traduction in KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion*, (trad. Jean-Louis Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 95.

de l'importante lettre du 28 avril 1775. Dans cette lettre Kant parle des préceptes vétér testamentaires. Leur vérité dépend d'informations historiques, et il est exigé de les observer et d'y porter foi. Pourquoi? Parce qu'ils se présentent en tant que conditions de notre salut. Kant veut pourtant décharger la Bible de sa pesanteur normative dont la vérité est à jamais incertaine et ne sert qu'à occulter la valeur morale du Livre des livres.

"J'avoue franchement — déclare Kant —: du point de vue historique on ne peut jamais accorder à nos écrits néotestamentaires un crédit tel que nous puissions nous hasarder à prêter à chaque ligne une confiance illimitée, et surtout à détourner ainsi notre attention de la seule chose nécessaire, à savoir la foi morale de l'Évangile."¹

C'est pour ces raisons que l'historique de la personne de Jésus est inessentiel pour l'herméneutique critique² et même pas nécessaire pour notre moralité. Il suffit de souligner le côté rationnel-moral du Christ en tant qu'idée de la moralité et en tant qu'archétype moral afin de ne pas tomber dans une simple foi historique ou statutaire pour qui le plus important ce sont les événements extérieurs du Jésus évangélique.³ Ce faisant, on n'est pas captivé par le mirage où il n'y a plus de différence entre la *virtus phaenomenon* des actions et la *virtus noumenon* de l'intention morale.

¹Ak., X, 178, traduction in *op.cit.*, pp. 27-29. Cf. aussi MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 451 et Ak., VI, 187 au sujet de l'immoralité d'un précepte historique supposé être la volonté divine, celui du sacrifice d'Isaac.

²Cf. STAEPS, H., "Das Christusbild bei Kant", *Kant-Studien*, 12 (1907), p. 104.

³Cf. RICOEUR, Paul, "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 30 et 34.

Mais revenons à la valeur positive de l'historique pour l'*hermeneutica sacra* de Kant. D'abord, l'historique à l'égard des Écritures s'identifie avec ce qui appartient à une foi d'Église et "qui, eu égard à la foi religieuse, peut être profitable comme simple véhicule sensible (pour telle ou telle personne, pour telle ou telle époque), mais ne lui appartient pas nécessairement."¹ Ne pouvant pas échapper à nos conditions d'époque et à nos conditions subjectives de connaître, ce qui, du point de vue d'une pure religion rationnelle est quelque chose d'*accessorium*, devient *Mittel* ou *Vehikel* nécessaire pour sa promotion (*Beförderung*) et pour sa propagation (*Ausbreitung*). Il est même possible de dire que la foi de la raison pratique s'appuie sur le document de la révélation compte tenu des besoins de notre raison finie.² Kant, dans *Le conflit des facultés*, n'ose pas avancer une prédiction et laisse sans répondre la question au sujet d'une humanité future pouvant se passer de la nécessité factuelle du recours à l'Écriture sainte.

De plus, le sens moral que l'herméneutique kantienne assigne à la Bible n'est pas du tout à l'abri de toute teneur historique. Dans la lecture que Kant fait de la Bible, il applique des principes venant de sa philosophie de l'histoire.

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 37, *éd.cit.*, p. 839.

²Cf. KLOSTERMAN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur Praxis der Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, p. 19; KAISER, Otto, "Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MULLER, G. - ZELLER, W. (Hrsg.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. Nov. 1967, Leiden, E.J. Brill, p. 77; et SALA, Giovanni B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsphilosophie", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 148.

Nous sommes même tentés d'y voir que — de la même façon que pour la politique une Société des Nations serait un signe du progrès dans les rapports étatiques et la Révolution française est un indice de l'opérativité des dispositions au bien de l'humanité — l'Écriture témoigne ainsi, à sa façon, du *crescendo* moral de l'histoire universelle. Ainsi que l'analyse de Kant se tourne du fait historique en soi de la Révolution française vers l'effet qu'elle produit chez les spectateurs, il est remarquable que Kant n'essaye pas de déduire la nature divine de la Bible par des études du document écrit lui-même, mais par la constatation de l'effet moralisateur que l'Écriture possède sur le cœur de ses lecteurs.

De la même manière que le temps de l'histoire est la scène où se joue la "purification progressive"¹ allant d'une foi d'Église à une foi religieuse pure, il semble sensé d'attendre cette même *purification progressive* du sens historique né au sein d'une foi particulière vers un sens moral de valeur universelle. Kant donne un bel exemple du sens moral à teneur historique quand il semble faire une évaluation panoramique des livres de l'Écriture sainte. Il existe une dynamique de l'histoire sacrée qui fait écho à celle de l'histoire humaine qui chemine vers le déploiement complet des dispositions originaires morales de l'homme. Ainsi, le Nouveau Testament, et particulièrement l'Évangile, manifeste un clair progrès en ce qui concerne tant la foi religieuse que les autres livres de la Bible. L'Ancien Testament, à l'exception peut-être du livre de *Job* et des

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 42, *éd.cit.*, p. 845.

quelques chapitres de la *Genèse*, présente des récits dont la valeur est bien suspecte, car, dit Kant, il demeure uniquement au niveau de la *virtus phaenomenon*. Tout au contraire, le message évangélique de Jésus concerne et demande la pureté du cœur face à l'hypocrite pureté culturelle des pharisiens. Ce qui importe c'est l'intention et plus encore le fondement de cette intention. De là, Kant peut se permettre de dire que l'Évangile cherche la promotion de la *virtus noumenon*. Presque tous les livres de l'Ancien Testament incarnent des préceptes statutaires extérieurs, en un mot incarnent une religion qui est moins une affaire du cœur qu'une affaire de culte.

"Tout se passe — commente J.-L. Bruch à ce sujet — comme si Kant avait interprété le conflit de Jésus et de l'Église juive de son temps, comme l'expression privilégiée d'une antinomie entre la religion morale et l'Église statutaire."¹

Par ailleurs, la Bible reflète à sa guise l'histoire universelle en progrès. Il suffit de lire avec attention la deuxième section de la deuxième partie de *La religion* pour se rendre compte que Kant retrouve dans l'Écriture sainte sa vision de l'histoire universelle. L'Ancien Testament dont *La Thora* constitue l'essence de la religion juive², nous renseigne sur la période de l'humanité lors de laquelle les cérémonies, les récompenses et les punitions remplaçaient toute intention morale. Pour utiliser la terminologie du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, il n'y était question que des impératifs d'habileté au

¹BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 177. Comment faut-il comprendre cette antinomie dans une histoire universelle où se réalise l'approche infinie des croyances positives et de la pure religion rationnel?

²Ak., VII, 53.

niveau moral. Le passage à une adéquate valorisation de l'intention du coeur arrive avec l'avènement du christianisme. Cependant, puisqu'il voit une différence radicale entre la foi de la Thora et la foi de l'Évangile, Kant évite le passage abrupt de l'Ancien au Nouveau Testament par l'introduction de la philosophie grecque. La philosophie grecque joue le rôle de pont, en adoucissant le transit d'une religion du ritualisme à une religion de la pureté du coeur. Il est toutefois dommage que Kant ne s'attarde pas suffisamment à cette référence à la philosophie grecque en tant que moment essentiel du processus historique vers une foi rationnelle. L'appel des premiers chrétiens à la religion juive ne dénonce aucune parenté de nature entre la Thora et la croyance morale de l'Évangile. Les premiers chrétiens ont mêlé la religion et le passé juif au message de Jésus uniquement pour sauver leur vie. Il s'agissait donc d'une simple contingence qui n'avait rien à voir avec la foi morale du christianisme. Il s'agissait "peut-être seulement" de la prudence des premiers chrétiens afin d'éviter une mort certaine.¹

À l'appui de cette interprétation, on peut s'inspirer de textes tirés de *La religion* où Kant ébauche une telle l'histoire du christianisme évangélique. Cette ébauche historique met en cause l'unité homogène de l'Écriture toute entière. Il faut aussi souligner que Kant considère l'apparition du christianisme comme quelque chose de subit sans le moindre rapport doctrinal avec le judaïsme, religion qui, selon lui, "n'est qu'un ensemble des lois purement

¹Cf. KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 167, *éd.cit.*, p. 200. Cette idée revient en Ak., VII, 37, *éd.cit.*, p. 839.

statutaires sur lesquels une constitution étatique était fondée."¹ Par contre, la religion chrétienne "portait en elle-même le germe et le principe de l'unité objective de la foi religieuse vraie et *universelle* dont elle se rapproche peu à peu."² Par la suite, Kant donne les raisons pour lesquelles le judaïsme ne peut pas être considéré comme une véritable religion. Premièrement, dans la foi juive, les commandements concernaient uniquement les actions externes, ou, ce qui revient au même, ils n'avaient en vue que la *virtus phaenomenon*. Cette croyance oubliait donc l'intention morale "derrière" les actes, et les préceptes se limitaient à être extérieurement coactifs. Deuxièmement, au contraire d'une véritable religion, le judaïsme ne faisait aucune référence à une foi en la vie future, étant donné que le législateur religieux (Kant pense à Moïse?) ne se souciait que de l'unité politique de sa communauté. Enfin, le judaïsme d'après Kant n'a jamais prétendu être une Église universelle. La différence est absolument frappante, étant donné que selon Kant, le christianisme tient compte l'intention morale des actions, possède une foi en une vie après la mort et cherche à devenir une Église universelle.³

De cette sorte de judaïsme, il serait donc impossible de faire naître une autre religion comme le christianisme dont la nature est tout à fait différente. C'est pourquoi, d'après Kant, deux conditions ont préparé l'avènement de la religion chrétienne, à savoir le déclin du judaïsme traditionnel, d'une part, et,

¹*Ibidem*, Ak., VI, 125, *éd.cit.*, p. 839.

²*Ibidem*, Ak., VI, 125, *éd.cit.*, p. 153.

³Cf. *Ibidem*, Ak., 125-127, *éd.cit.*, p. 152-155.

d'autre part, la présence et l'influence de la philosophie grecque à l'égard de la croyance judaïque :

"C'est donc du judaïsme — d'un judaïsme toutefois qui n'était plus patriarcal et pur, appuyé sur sa propre constitution politique (au demeurant déjà très ébranlée), mais au contraire déjà mêlé avec une foi religieuse, par l'effet de doctrines morales peu à peu devenues publiques — à une époque où ce peuple naguère ignorant en était venu à recevoir beaucoup de philosophie étrangère (grecque), laquelle philosophie vraisemblablement contribua à éclairer par les concepts de la vertu et à le préparer à des révolutions, tandis que la charge de sa croyance dogmatique l'opprimait — à l'occasion de la diminution du pouvoir des prêtres soumis à la souveraineté d'un peuple qui regardait avec indifférence toutes les croyances des peuples étrangers — c'est d'un tel judaïsme que surgit soudain, mais non sans préparation, le christianisme."¹

Or, elle ne finit pas ici la fonction de l'histoire pour l'herméneutique morale de Kant. À une reprise, par exemple, Kant essaie de placer sa lecture symbolico-morale des Écritures dans une tradition interprétatives plus ancienne, issue des Grecs et des Romains. Cette tradition interprétative des textes sacrés en général, que malheureusement Kant ne détermine pas suffisamment, voulait, d'après Kant, réduire aussi la portée ontologique des représentations pour n'en retenir qu'une lecture s'accordant avec les principes d'un foi universelle pure. Il en était des moralistes de Rome et de la Grèce qui allaient

¹*Ibidem*, Ak., VI, 127-128, *éd.cit.*, p. 156. Au sujet de ce que nous appelons l'ébauche d'une philosophie de l'histoire du christianisme chez Kant, E. Cassirer fait cette remarque qui s'étend à toutes les religions historiques : "Kant considera las religiones «positivas», al igual que Lessing, como momentos y puntos de transición en la «educación del género humano». Y, vistas así, exige de ellas que, en vez de aferrarse a una dogmática estrecha, reconozcan para sí la pauta de la religión racional ética, aunque con ello preparen, naturalmente, el camino para su propia desaparición." CASSIRER, Ernst, *Kant vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces) México, F.C.E., 1978, p. 449. Il faudrait pourtant nuancer la dernière affirmation de cet auteur. Si le progrès d'une foi historique à traits moraux vers une foi parfaitement morale s'effectue de façon tangentielle infinie, il ne faut pas bannir l'existence permanente d'une foi tout de même historique et de son document écrit, c'est-à-dire d'une Écriture sainte.

au-delà de la mythologie fantastique et du polythéisme des représentations. Ces philosophes de la moralité, dans la même ligne de l'interprétation kantienne de la Bible, voyaient dans la mythologie polythéiste "la pure représentation des propriétés de l'Être divin unique" ¹ et par l'attribution d'un sens mystique aux actions de multiples dieux voulaient rapprocher la croyance populaire d'une compréhension et d'une utilité universelles. C'est aussi le cas, continue Kant, de l'interprétation du paradis chez les Mahométans et des *Vedas* chez les Hindous.

En outre, ce processus de purification des représentations des textes sacrés les plus divers concerne aussi le sens provenant de l'érudition scripturaire et naît dans une particulière foi historique. Dans une atmosphère de liberté de pensée, les interprétations des érudits, se rendant publiques, ont toujours la possibilité d'être examinées par la communauté de savants et demeurent toujours favorables et "sensibles à des meilleures compréhensions" (*für bessere Einsicht*).² Ce faisant, on peut empêcher que la foi historique devienne identique à la simple croyance en la compréhension que les savants bibliques offrent de l'Écriture sainte.

Finalement, il existe pour l'*hermeneutica sacra* de Kant deux occasions dans lesquelles le passage écrit s'avère réfractaire à une interprétation morale. Kant semble dans ces deux cas accepter une certaine indépendance de

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 111, *éd.cit.*, p. 135.

²*Ibidem*, Ak., VI, 114, *éd.cit.*, p. 139.

l'Écriture à l'égard de l'attribution d'un sens moral. Face à cette résistance de l'écrit, Kant propose deux chemins. Le premier consiste à contourner toute lecture littérale du passage, car elle nous entraînerait en des compréhensions opposées à la morale, et, en même temps, à faire appel au sens historique du passage qui, lui, garderait une neutralité par rapport aux principes d'une religion rationnelle morale. Il faut insister sur le fait que cette possibilité fait du sens historique de la Bible un moyen d'écartier une opposition virtuelle entre foi de la raison et Écriture sainte. Kant parle de ce chemin interprétatif dans une note à *La religion*¹ où il est question de la lecture littérale faite par Johann David Michaelis du *Psaume* 59, versets 11-19. Cette prière pour la vengeance des ennemis, afin que Dieu les chasse, les massacre et les abatte, si elle est interprétée littéralement, s'oppose complètement aux versets 43 et 44 de *Matthieu* 5. Kant a tenté d'adapter les deux textes à ses principes moraux, mais il peut reconnaître aussi que si son interprétation morale est rejetée, une compréhension historique du passage des *Psaumes* pourrait aider à nous sortir de l'embarras. Voici donc la solution de Kant :

"Si cette lecture [sc. la symbolico-morale] se révélait impossible, j'admettrais plus volontiers que le texte ne doit pas du tout s'entendre en un sens moral, mais selon le rapport où les Juifs pensaient se trouver vis-à-vis de Dieu comme étant leur Souverain politique."²

¹Ak., VI, 110.

²*Ibidem*, Ak. VI, 110, *éd.cit.*, p. 134.

Il s'ensuit que ce chemin du recours au sens historique sauvegarde, d'une part, l'Écriture car il évite de l'opposer à la moralité, et d'autre part, fait du sens historique quelque chose de moralement neutre, mais qui a pourtant parfois des effets avantageux pour les principes moraux d'une religion rationnelle.

Le deuxième chemin, Kant l'élabore lors de son interprétation du récit biblique sur le sacrifice d'Isaac. Ce passage, s'il faut y donner quelque foi, contredit entièrement notre idée morale de Dieu et en ce sens la révélation historique est ici clairement incompatible avec une pure foi de la raison. La teneur du récit du commandement de mort donné à Abraham par Dieu est contraire à notre Idée d'un Dieu toujours respectueux de la vie humaine. Il n'en demeure pas moins que cette atmosphère d'un sacrifice immoral, Kant l'ait trouvée dans la plupart des livres de l'Ancien Testament et que ceci soit la raison pour laquelle son herméneutique ne s'attarde pas à l'analyse de ces livres.¹ Ce récit a particulièrement gêné Kant, et on y voit que l'historique de la narration scripturaire n'est pas toujours pour lui quelque chose de tout à fait indifférent à l'égard de la moralité. C'est pourquoi Kant ne cesse pas d'avancer tout de suite plusieurs sortes d'arguments pour réduire la portée de vérité de cette narration. Premièrement, il déclare qu'il est impossible de fonder

¹Particulièrement les cinq premiers livres de la Bible sont peuplés des récits où Dieu est présenté comme un Dieu de la vengeance, de l'assassinat et de la colère. Cf. par exemple *Nombres* 15, 32-36 (Dieu exige la mort de tout celui qui ne garde pas le repos du sabbat); *Nombres* 31,-14-18 (Moïse exige l'anéantissement des Madianites); *Nombres* 33, 55-56 (Yahvé exige l'expulsion d'un peuple de son territoire); *Deutéronomie* 17, 2-7 (Yahvé exige la lapidation des peuples idolâtres). *Nota bene*: ces exemples ne sont pas par Kant.

apodictiquement la volonté divine exigeant le sacrifice d'Isaac, parce que les renseignements au sujet de cette volonté sacrificielle reposent sur des documents du passé¹. Ensuite, Kant se sert d'un argument *ad hominem*. Il affirme qu'est douteuse toute révélation dépendant des faiblesses propres à ceux qui la transmettent aux hommes. Voilà une autre raison pour éviter d'essayer de déterminer les *scopus* de l'auteur sacré, et qui renvoie encore une fois au principe interprétatif selon lequel le sens moral de la Bible s'établit "sans se demander si les écrivains de la Bible ont y pensé aussi" (*ohne zu fragen ob die Schriftsteller der Bibel auch gerade dabey gedacht haben*)². Enfin, Kant déclare que si la volonté au sujet du sacrifice semble vraiment divine, "il reste à tout le moins encore possible qu'en ceci une erreur se dissimule."³ Cette dernière remarque de Kant nous conduit à la négation de la *inerrantia Scripturae sacrae* et nous laisse le goût d'une interprétation qui, au lieu de maintenir le lien de ce récit avec l'ensemble des passages bibliques paraît barrer sans plus la narration la mettant à côté et en lui enlevant toute valeur pour notre progrès pratique. Tel est ce deuxième chemin, que nous aurons encore à étudier dans les développements du principe d'antilittéralité.

¹Ak., VI, 187.

²KANT, Immanuel, "*Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*", Ak., XXIII, 437, *éd.cit.*

³KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 187, *éd.cit.*, p. 225. Cf. à cet égard une note de J.-L. Bruch à son édition du livre *Lettres sur la morale et la religion*, *éd.cit.*, p. 100.

CHAPITRE IV

5. PRINCIPE D'ANTILITTÉRALITÉ

LE SENS MORAL NE SE LAISSE PAS CONFONDRE AVEC LE SENS LITTÉRAL DE L'ÉCRITURE

La lecture kantienne de la Bible se veut indépendante de la lettre, offre un sens autre que celui que l'on trouve dans ce qui a été littéralement dit, d'autant plus si la lettre ne fait que nous entraîner dans des interprétations opposées aux principes de notre moralité, dépassant les limites de nos facultés de connaître ou tout simplement indifférentes du point de vue moral.

Des herméneutes de l'époque de Kant ainsi que des commentateurs actuels de la philosophie kantienne ont vu dans l'interprétation biblique de Kant une lecture dangereusement allégorique de l'Écriture sainte, compte tenu qu'elle ne s'en tient pas à l'ordre de la lettre sacrée et ne donne pas d'importance à ce que la littéralité du Livre des livres pourrait offrir aux analyses grammaticales et philologiques. Il faut tout de même dire en suivant Jean Grondin, que, "à la limite, toute interprétation qui offre plus qu'une répétition ou une paraphrase de ce qui a été dit participe d'une forme d'allégorie."¹

Un des défenseurs de l'exégèse scripturaire en Allemagne, Gottlob Wilhelm Meyer, dans sa discussion de 1809 sur les principes herméneutiques de Kant, remarque que l'interprétation kantienne veut remplacer la véritable

¹GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, p. 13. Nous reviendrons plus tard sur la notion d'allégorie.

interprétation grammatico-historique de la Bible (*die ächte grammatisch-historische Auslegung der Bibel*) par une nouvelle façon d'explication biblique allégorisante ou mystique (*eine neue allegorisirende oder mystische Erklärungsart der Schrift*).¹ Mais G.W. Meyer n'était pas le seul qui à cette époque a caractérisé la procédure interprétative de Kant comme quelque chose d'allégorique. Quelques années auparavant, en 1792, Johann Philipp Gabler, dans son édition de l'*Urgeschichte* de J.G. Eichhorn, affirmait que Kant employait une façon allégorique d'interpréter la *Genèse* dans son opuscule *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* de 1786.² À son tour, J.G. Eichhorn lui-même est d'accord avec G.W. Meyer et avec J.P. Gabler, pour souligner le danger qui s'ensuit pour la science biblique (*Bibelwissenschaft*) de la rénovation de l'allégorèse promue par l'interprétation kantienne de l'Écriture. En 1794, nous rappelle Otto Kaiser, Johann Gottfried Eichhorn a consacré quelques pages de sa monumentale *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur* à l'exégèse kantienne sous la rubrique *Über die Kantische Hermeneutik*. Selon Kaiser, au sujet de l'*hermeutica sacra* de Kant et de sa méthode, Eichhorn y

¹MEYER, Gottlob Wilhelm, *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Band V: "Geschichte der Exegese", Göttingen, Johann Friedrich Römer, 1809, p. 518.

²Cf. Johann Gottfried Eichhorns *Urgeschichte* hg. mit Einleitung und Anmerkungen von D. Johann Philipp Gabler, *Zweyten Theiles erster Band. Einleitung zum zweyten Theil der Urgeschichte*, Altdorf und Nürnberg, 1792, S. 423 f. Cité par KAISER, Otto, "Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MÜLLER, Gerhard - ZELLER, Windried (Hrsg.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage, Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 84.

"insiste sur le fait du danger d'une nouvelle barbarie pour la science biblique dans le cas de son acceptation générale et caractérise la méthode recommandée comme étant le rétablissement de l'allégorèse déjà dépassée"¹

En ce qui concerne des commentateurs contemporains de l'herméneutique biblique de Kant, Erich Klostermann confirme que l'interprétation morale du philosophe allemand éveille l'impression d'un renouvellement de l'ancien allégorèse (*die alte Allegorese*)² et Edmond Ortigues trouve des analogies entre l'exégèse de Philon d'Alexandrie et celle de Kant par rapport, d'une part à la lecture kantienne du Fils de Dieu, et, d'autre part, à l'interprétation philonienne de l'Adam céleste. Tous deux selon Ortigues ne font qu'une exégèse allégorique de ces personnages bibliques en les traitant comme des *types* de l'humanité.³ Mais celui qui a le plus insisté sur la nature allégorique de l'herméneutique kantienne est Yirmiahu Yovel. Toutefois, ce commentateur ne nous dit pas en quoi consiste le caractère allégorique de l'interprétation kantienne de la Bible. Il se limite à affirmer que cette sorte d'interprétation considère la lecture littérale de l'Écriture comme tout à fait perverse (*perverse*) du point de vue moral et du point de vue cognitif. C'est

¹"betont die im Fall ihrer allgemeinen Annahme für die Bibelwissenschaft gegebene Gefahr einer neuen Barbarei und stempelte die empfohlene Methode [sc. celle de l'herméneutique kantienne] als ein Wiederaufleben der überholten Allegorese ab." KAISER, Otto, *op.cit.*, p. 84. Cf. aussi du même auteur son article "Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MASS, Fritz (Hrsg.), *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift Leonhard Rost, Berlin, Töpelmann, 1967, p. 120.

²Cf. KLOSTERMANN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur Praxis des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, p. 26.

³ORTIGUES, Edmond, "La «foi» kantienne dans l'histoire de la religion et du droit", inédit.

pourquoi il faut, dans la plupart des cas (*in most cases*), préférer l'interprétation allégorique (*allegoric interpretation*), qui attribue "a latent rational content to the Bible"¹, même si cela contredit le sens voulu par l'auteur sacré.

De son vivant Kant saurait que certains *Bibelwissenschaftler* avaient attaqué, *mit grossem Eifer*, son interprétation morale de l'Écriture. Dans une lettre que le professeur de théologie à Erlangen et à Göttingen Christoph Friedrich Ammon écrit à Kant le 8 mars 1794, il lui rapporte que Johann Philipp Gabler, Johann Gottfried Eichhorn et Johann Georg Rosenmüller

"affirment que ce sens moral [sc. celui que l'interprétation de Kant assigne à la Bible] n'est quelque chose d'autre que l'ancien sens allégorique des Pères de l'Église, particulièrement celui d'Origènes; que cette forme d'exégèse s'égaré de toute certitude dogmatique, et qu'une nouvelle barbarie fera l'acceptation de cette interprétation."²

Évidemment, Kant a réagi. Il est fort probable que pour se défendre Kant ait rédigé quelques lignes du *Conflit des facultés* dont le contenu est clairement polémique. Le philosophe refuse que son herméneutique soit caractérisée comme allégorique.³ D'après lui, il ne propose pas une lecture allégorique de la Bible, car il ne cherche pas à trouver des types (*typoi*) dans l'Ancien Testament qui seraient des annonces des personnages du Nouveau

¹YOVEL, Yirmiahu, "Bible Interpretation as Philosophical Praxis : a Study of Spinoza and Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XI, no.2, April 1973, p. 209. Cf. aussi p. 191.

²"behaupten, dass dieser moralische Sinn kein anderer sei, als der längst verachtete allegorische der Kircheväter, besonders des Origines; dass bei dieser Art der Exegese aller dogmatische Sicherheit verloren gehe [...]; und dass eine neue Barbarei den Beschluss dieser Interpretation machen werde." KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, Band XI: *Briefwechsel*, Berlin und Leipzig, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, p. 493.

³*op.cit.* Ak., VII, 45.

Testament. En ce sens nous sommes autorisés à dire que Kant identifie l'allégorisation avec l'exégèse typologique¹ et, après une analyse des textes kantien, il faut affirmer que l'*hermeneutica sacra* de Kant ne s'attarde pas à l'établissement des types dans l'Écriture. Ses analyses ne font pas une lecture en parallèle entre les divers personnages bibliques, lecture qui permettrait, d'abord de fonder l'unité des textes sacrés, et, deuxièmement, de prétendre à leur nature prophétique. S'il faut toutefois parler du caractère allégorique de l'herméneutique kantienne, il convient plutôt de comprendre par allégorie l'idée selon laquelle la lettre du document biblique nous met sur la piste de quelque chose se trouvant au-delà de la lettre et qui ne se change pas en elle. En plus, l'allégorie veut que ce quelque chose de non littéral se révèle comme le fondement d'une pleine compréhension du littéral.² Dans cette optique, le sens moral que l'interprétation kantienne assigne à l'Écriture sainte est ce qui dépasse la lettre, mais qui renferme en même temps est la possibilité de sa compréhension adéquate. Néanmoins, dès que l'intérêt de l'exégèse critique ne porte plus sur une reconstruction du *scopus* de l'écrivain biblique, de son vouloir-dire, il faut distinguer entre l'exégèse kantienne en tant qu'allégorie, d'un côté, et l'allégorèse, d'un autre côté, étant donné que cette dernière

"caractérise le processus explicite de l'interprétation, la reconduction de la lettre à la volonté de sens qui s'exprime en elle."³

¹Sur cette sorte d'exégèse biblique, cf. GRONDIN, Jean, *op.cit.*, pp. 21 à 28.

²Cf. GRONDIN, Jean, *op.cit.*, p. 20.

³*Ibidem*, p. 16.

Dans une note à *La religion*, Kant dit que la *Morale* de Johann David Michaelis offre une interprétation littérale du *Psaume* 59, versets 11 à 19. D'après la petite citation que Kant en donne, J. D. Michaelis justifie sa lecture littérale vu la nature *inspirée* de la Bible. D'où il, selon Kant, conclut que la lettre de la Bible n'entraîne rien d'injuste et que nous ne pouvons pas avoir une morale plus sainte que la Bible elle-même¹. Eu égard de cette interprétation, Kant exprime son horreur, et nous demeurons convaincus que J.D. Michaelis est, pour Kant, le représentant d'une exégèse littérale de l'Écriture sainte. C'est même l'avis de Y. Yovel, pour qui *l'hermeneutica sacra* de Kant s'attaque principalement au point de vue littéral de Michaelis.² Toutefois, Kant et Y. Yovel nous renseignent faussement. Anna-Ruth Löwenbruck, qui connaît bien l'oeuvre de Michaelis, résume sa procédure interprétative, laquelle s'opposait autant à l'interprétation mystique qu'à l'interprétation littérale de la Bible. J.D. Michaelis a eu le mérite, souligne A.-R. Löwenbruck,

"d'avoir admis les sciences empiriques [e.g. philologie, géographie, archéologie], pour arriver à une interprétation plus précise de l'Écriture Sainte, en particulier pour pouvoir mieux éclaircir les expressions obscures du texte biblique. Mais en employant ces mêmes méthodes et critères qui servirent à l'interprétation des textes profanes, le sacré des textes bibliques fut en danger d'être brisé."³

¹Ak., VI, 110.

²Cf. YOVEL, Yirmiahu, *op.cit.*, p. 206.

³LÖWENBRUCK, Anna-Ruth, "Johann David Michaelis et les débuts de la critique biblique", in BELAVAL, Y - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 188. Cf. aussi pp. 119-120.

À cet usage des sciences empiriques, J.D. Michaelis ajoute la comparaison des différents manuscrits de l'Écriture qui ont des dates différentes. Troisièmement, il se sert des récits des voyageurs qui ont visité les lieux géographiques nommés dans la Bible. En plus, il a même consulté l'exégèse de certains savants juifs du Moyen Âge. Et, cinquièmement, il compare la Bible à des textes latins et grecs.

Il est certain tout de même que, quoique J.D. Michaelis, et un peu plus tard J.G. Eichhorn, veuillent par le recours à des sciences empiriques échapper au simple *sensus litteralis*, la lettre biblique garde chez eux une importance essentielle : c'est elle qui nous met tout d'abord sur la piste de ce qui est à chercher, et par ailleurs, c'est elle la fin des démarches investigatives. En d'autres mots : bien que la lettre de la Bible ne se suffise pas à elle seule pour se rendre claire à la compréhension, particulièrement à l'égard des *ambigua*, les instruments d'interprétation demeurent des moyens. La fin est l'éclaircissement de la Parole Divine en tant que telle et n'est ni la présentation symbolique de nos concepts et principes moraux, ni une lecture dont la valeur relèverait avant tout de sa pertinence pour notre amélioration morale. C'est pourquoi, afin de garder la Bible comme but de l'exégèse, auquel celle-ci se subordonne, J.G. Eichhorn soutient premièrement l'autoréférencialité de l'Écriture elle-même : sauf pour les passages obscurs, le document sacré est capable de fournir ses propres clés interprétatives. Au sujet des *ambigua*, et uniquement à leur sujet, il faut avoir recours à des savoirs comme l'histoire.

"Les passages indéterminés sont déterminés par les passages les plus déterminés; les obscurs expliqués à travers les clairs; les exagérés sont corrigés à partir des passages concis: et là où il existe encore des obscurités, on les dissipera en avançant dans les concepts de l'époque."¹

Dans cette perspective où il s'agit de respecter la lettre et d'aller "derrière" elle uniquement pour y revenir, se situent en outre les propos de cet exégète sur la préséance de l'ordre grammatical de la Bible par rapport à tout *sensus moralis* imposé par un herméneute philosophe. Par conséquent, il se déclare ennemi du sens moral soutenu par l'interprétation rationnelle de Kant.

"L'interprète grammatical ne doit pas être gêné dans ses fonctions; or, l'interprète philosophe doit être derrière l'interprète grammatical. Celui-là vise le sens moral, et cette sorte de sens cherche à et peut détruire tout ce que l'interprète grammatical a exécuté."²

Or, l'herméneutique kantienne, de par son caractère symbolique, heurte fondamentalement la tradition protestante voulant faire de l'Écriture, de la matérialité de la lettre scripturaire, la seule et unique foi. *Sola Scriptura, sola fide*, c'est le mot d'ordre de Luther et des réformés, à tel point que la Bible s'impose à l'interprète et se constitue en *Schriftprinzip* pour toute pratique interprétative.³ Martin Luther donne une objectivité imposante à la lettre

¹"Die unbestimmten Stellen — écrit Eichhorn — werden durch bestimmtere bestimmt, die dunkeln durch deutliche aufgeklärt, die exaggerirende durch limitirende berichtigt werden: und wo noch Dunkelheiten bleiben, da wird das Hineintreten in die Zeitbegriffe dieselben zerstreuen." EICHHORN, Johann Gottfried, "Über die Kantische Hermeneutik", in EICHHORN, Johann Gottfried, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, 1. Häft, Leipzig, 1794, p. 62.

²"Zwar soll der grammatische Ausleger in seinen Functionen nicht gestöhrt werden; aber hinter ihm soll doch der philosophische, der blos auf den moralischen Sinn ausgeht, die seinigen anfangen, und alles destruiren dürfen, was der grammatische geleistet hat." Ibidem, p. 53.

³Aloysius Winter, en prenant distance de certaines lectures traditionnelles de la philosophie kantienne, e.g., Hans Rust, montre qu'il est impossible de considérer Kant comme un philosophe protestant "wegen siener häufigen innerprotestantischen Kritik und seiner

biblique, capable d'offrir par elle-même sa signification spirituelle sans aucun besoin de référence à l'ordre trop humain, et en essence arbitraire, de l'interprétation du magistère et de la tradition ecclésiastique. La Bible s'institue en référent obligé et incontournable en matière de foi. Au contraire de Kant, pour qui la raison pratique est la pierre de touche concernant les vérités de la croyance, Luther tire de sa nature divine la valeur inconditionnée de la Bible elle-même, c'est-à-dire de n'être que la manifestation écrite du *Verbum Dei*.

"L'Église chrétienne reconnaît la Bible ou l'Écriture sainte comme la Parole de Dieu, c'est-à-dire elle croit que la Bible elle-même, en tant qu'inspirée par Dieu, contient la vraie révélation de Dieu. C'est pourquoi l'Église évangélique tient la Bible pour la seule et authentique source et juge en matières de foi."¹

La lettre est divine, et en tant que telle affirmer qu'il faut quelque chose d'autre pour la comprendre adéquatement, c'est par là même mettre en cause le caractère parfait de la révélation textuelle. Un trait distinctif de la divinité de la Bible réside dans le total accord de tous ses livres, leur unité au-delà des particularités de temps et de lieu et des auteurs divers qui les ont rédigés. Cette homogénéité du texte sacré rend possible la référence à des passages parallèles pour chercher un particulier éclaircissement et assure aussi

Polemik gegen «sola fide», «sola gratia» und «sola scriptura». WINTER, Aloysius, "Theologiegeschichte und literalische Hintergründe des Religionsphilosophie Kants", in MARTY, François - RICKEN, Friedo (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 20.

¹*Die christliche Kirche erkennt die Bibel oder heilige Schrift als Gottes Wort an, d.h., sie glaubt, daß dieselbe, als von Gott eingegeben, die wahre Offenbarung Gottes enthalte, und die evangelische Kirche erklärt sie daher für die einzig und zuverlässige Quelle und Richterin in Glaubenssachen.* LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1834, §201, pp. 113-114. Le réformateur écrivait déjà, au paragraphe précédent, que l'Écriture sainte est, à côté des sacrements et de la prière, un des moyens dont nous devons nous servir "um zur wahren Heiligung, sammt ihren Segnungen zu gelangen." §200, p. 113.

l'autosuffisance compréhensive de la lettre biblique.¹ Mais là où la suffisance de la lettre de l'Écriture est fondamentale, c'est dans le domaine pratique, suffisance qu'aucune philosophie et qu'aucune doctrine humaine ne peut remplacer. Il s'agit de la valeur sotériologique ou salutaire du document biblique, sa pertinence pour notre destinée surnaturelle glorieuse et du chemin pour y parvenir. De ce point de vue, Luther commente deux passages du Nouveau Testament, à savoir le verset 8 du chapitre 2 de l'*Épître aux Colossiens* et les versets 10 et 11 du chapitre 2 de la *Deuxième Épître aux Thessaloniens*.

"Prenez garde que personne ne vous détrouse à travers la philosophie et à travers une séduction déchaînée d'après la doctrine des hommes, et selon les règlements du monde, et non pas selon le Christ!"²

Si Luther a opposé la lettre du Livre saint à la tradition du magistère, si pour lui il faut porter foi non pas aux dires de l'Église, mais seulement à la Parole de Dieu, il est tombé dans une croyance aveugle en la lettre biblique. Bannie la tradition et bannie aussi le magistère ecclésiastique, la lettre exige une adhésion inconditionnée et, à la limite, la *Scriptura* acquiert ce qui, à son tour, rendait gênants le passé du christianisme ainsi que ses pratiques institutionnelles. L'herméneutique kantienne se veut plus radicale que la pensée de Luther : elle dévoile l'arbitraire et le dictatorial d'une croyance

¹Cf. LUTHER, Martin, *op.cit.* §203, p. 114.

²*Ibidem*, §204, p. 116. L'apôtre Paul écrit en *Colossiens* 2, 8 : "Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous séduire en esclavage par le vain leurre de la «philosophie», selon une traduction toute humaine, selon les éléments du monde et non selon le Christ." *La Sainte Bible* (trad. École Biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 1961, pp. 1555-1556.

illimitée en la *lettre* biblique. Certes, Kant pourrait être d'accord avec l'attaque de Luther à l'allégorèse, c'est-à-dire aux essais traditionnels d'interpréter la Bible par la référence à des volontés particulières s'exprimant en elle, par la reconduction au vouloir-dire des écrivains sacrés que la lettre annonce. Pourtant, l'exégèse critique de Kant est loin d'accepter que la compréhension littérale renferme quelque chose comme une signification spirituelle. En effet, cette position se situe hors des limites d'une philosophie critique dont la sphère propre et légitime se restreint à l'immanence empirique. C'est pourquoi l'exégèse critique ne risque aucune affirmation à prétention objective sur le surnaturel. L'*hermeneutica sacra* de Kant rejette tout "condensé spiritualiste" de la lettre elle-même et qui se révélerait grâce à la foi en la parole de Dieu, *condensé et révélation* qui soutiennent le *Schriftprinzip* de Luther¹. L'Écriture a besoin de quelque chose d'autre qu'elle-même, de quelque chose d'exogène afin d'en garantir la compréhension. Ce quelque chose d'autre ce sont, pour l'herméneutique critique, les concepts et les principes de la raison pratique.

Il est vrai en outre que déjà saint Augustin supposait que la lettre de l'Écriture se suffisait à elle-même pour fournir au lecteur une compréhension claire d'elle-même. Il ne fallait qu'un peu de patience afin de se rendre familier avec le langage biblique , et se servir des passages dont le sens s'offre sans

¹Cf. GRONDIN, Jean, *op.cit.*, p. 43. Chez Calvin, il existe aussi une défense du *sensus literalis*, défense qui se traduit en méfiance du commentaire théologique traditionnel. Le texte lui-même pouvait s'ouvrir à la compréhension si une révélation intérieure était offerte, si le "témoignage du Saint-Esprit" rendait possible l'intelligence de la Parole divine. Cf. LAPANCHE, François, "La Bible chez les Réformés", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 461-462.

difficulté à la compréhension pour interpréter les passages obscurs. Le recours au clair pour interpréter l'obscur de l'Écriture sainte est devenu une règle d'or de l'exégèse biblique. Le Père de l'Église établit cette règle dans le chapitre IX du deuxième livre de sa *De doctrina christiana* :

"Après s'être ainsi en quelque sorte familiarisé avec le langage de saints livres, on entreprend de pénétrer dans les obscurités qu'ils renferment, et d'en faire jaillir la lumière; les passages les plus clairs servent à interpréter ceux dont le sens serait voilé, et les vérités incontestables, à établir avec certitude celles dont on pourrait douter encore."¹

Mais saint Augustin commence également à limiter la valeur informative de la Bible elle-même, et en ce sens il est légitime d'affirmer que la lettre sacrée n'offre pas chez lui un savoir total, ou une connaissance n'ayant pas de frontières. Le sens littéral se suffit à elle-même en ce qui touche le salut, et uniquement dans ce domaine sa portée informative est parfaite. Par contre, lorsqu'il s'agit d'autres domaines du savoir, par exemple des connaissances astronomiques, la lettre biblique demeure muette. Le Père de l'Église revient sur cette idée dans un passage de son *De Genesi ad litteram* (II, 9) et dans quelques lignes de son traité *Contra felicem Manichaeum* (I, 10). Dans ces deux ouvrages, il affirme que l'instruction de l'Esprit-Saint selon les propos évangéliques du Jésus ne se réfère qu'aux moyens pour nous rendre de vrais chrétiens, c'est-à-dire la lettre ne fournit qu'une connaissance uniquement utile à teneur salutaire. La parole divine s'est donc tue, consciemment, et s'est

¹AUGUSTIN, Saint, "De la doctrine chrétienne", Livre 2, Chapitre IX, in AGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (traduction sous la direction de M. Raulx), Tome IV, Bar-Le-Duc, Guérin, 1866, p. 23.

limitée d'elle-même : "les écrivains sacrés savaient fort bien la véritable configuration du ciel, mais l'Esprit-Saint, qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu découvrir aux hommes des connaissances inutiles à leur salut."¹

À son tour, Kant reprend cette limite de la lettre à l'égard des connaissances physiques. Il déclare que la "croyance scripturaire", c'est-à-dire la foi au sens littéral de la Bible, ne doit contredire ni les principes de la raison pratique, ni notre connaissance de la nature se rapportant aux phénomènes physiques. Quoique la plupart des exégètes aient interprété les récits des possédés comme des récits véritablement historiques, et bien qu'il soit impossible de douter que les auteurs sacrés ont y porté foi, il faut cependant "ne pas donner libre accès à toute superstition et à toute tromperie"².

La mise en doute au sens littéral de l'Écriture sainte, rappelle E. Cassirer, développé tout au long du XVIIIème siècle, a des racines dans le siècle précédent. La quête historique pour établir un vrai sens du document sacré avait comme fondement le soupçon de la fiabilité de la lettre. Le doute cartésien s'étend de la sphère du savoir au champ de la foi et dans ce dernier domaine les études historiques ne laissent pas d'augmenter. Le livre de

¹AUGUSTIN, Saint, "De la Genèse au sens littéral", Livre II, Chapitre IX, AGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (traduction sous la direction de M. Raulx), Tome IV, Bar-Le-Duc, Guérin, 1866, p. 162. Et aussi : "je rétorque ne pas lire dans l'Évangile que le Seigneur ait dit: Je vous envoie le Paraclet qui vous instruira du cours du soleil et de la lune! Le Seigneur, en effet, voulait faire des chrétiens et non des astrologues". "Contra felicem Manichaeum", I, 10 (trad. M. Jourjon), in *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, vol. 17, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 667.

²Ak., VII, 41, *éd. cit.*, p. 844.

Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament* (Paris, 1678) appartient à la classe affolée des analyses en exégèse scripturaire au point de vue historique dont le XVIII^e siècle sera l'écho et approfondissement. La préoccupation du sens historique était donc d'une certaine façon du scepticisme par rapport au sens littéral, d'autant plus lorsque le sens littéral s'opposait aux principes moraux¹.

Revenons à la détermination du sens littéral pour l'herméneutique kantienne. Il est vrai qu'à l'égard de la lettre de l'Écriture la position de Kant n'est pas suffisamment claire. D'une part, il se sert volontiers de la lettre, sans y introduire trop de changements, du moment où la lettre semble s'accorder *prima facie* avec ses idées. C'est le cas de la référence au commandement chez le peuple juif de ne pas se faire des images de Dieu. Kant en parle dans la *Critique de la faculté de juger*², fait la louange à cette prohibition d'idoles sensibles conformément à l'*Éxode* et nous dit qu'elle traduit très bien nos limites de représentation de l'infini, de la loi morale et de notre disposition au bien moral³. D'autre part, il trouve que le sens littéral de certains passages ne se laisse pas changer en un sens moral. Ceci suppose que l'interprétation

¹Cf. CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración* (trad. Egenio Ímaz), México, F.C.E., 1981, pp. 191 et 208. Les écrits de Bayle ont beaucoup aidé à insister sur la préséance du sens moral sur le sens littéral de la Bible. Cf. BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 181-182.

²Ak., V, 274.

³Sur l'interdiction de se faire des images de Dieu, cf. *Éxode* 20, 23; *Deutéronome* 4, 15-19, et *Deutéronome* 5, 8-9. Pour une analyse poussée du passage de la troisième *Critique*, cf. AVIAU DE TERNAY, Henry d', *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 66 à 71.

morale n'est pas toujours possible et que, par là-même, le texte ou la lettre possèdent une positivité propre; que le document écrit se montre, des certains endroits, indépendant de toute violence interprétative et, par conséquent, cela revient à dire que la lettre a le dernier mot au moment de l'interprétation. C'est comme si le texte écrit avait une sorte de valeur de chose en soi qui se découvre dans le caractère réfractaire de la lettre à une interprétation morale, et qui peut même faire obstacle à la fin d'une religion rationnelle, à savoir l'amélioration morale de l'homme.¹

C'est évidemment le cas du récit sacrificiel d'Isaac. La lecture que Kant fait de ce passage² nous conduit à nier, faute d'une meilleure interprétation, le caractère divin du récit biblique ainsi que sa vérité historique. Dieu ne peut jamais nous être donné dans une expérience sensible, et s'il existe une manifestation phénoménale de la volonté divine, elle ne serait qu'une illusion si elle contredisait notre loi morale. Aussi la loi morale devient-elle le critère pour trancher entre un vrai commandement de Dieu et un simple mirage. La lettre nous renseigne autant d'une impossibilité théorique (un Dieu s'offrant aux sens) que d'une impossibilité pratique (un commandement divin immoral). Le sens littéral du passage ne fait que confirmer que la certitude se trouve avant tout du côté du commandement de la loi pratique et non pas d'une voix supposée

¹*Die buchstäbliche oder philologische Auslegung kann den eigentlichen Zweck der Religion, nämlich die Menschen zu bessern, gradezu verhindern, wenn sie selbstherrlich wird. Sie hat sich also der moralischen Auslegung unterzuordnen*. HERMANN, Christian, "Kant als Bibelerklärer", *Kant-Studien*, 34 (1929), p. 515.

²*Le conflit des facultés*, Ak., VII, 63.

divine et exigeant l'acte immoral d'un sacrifice humain. Dans les termes de Kant :

"Car si Dieu parlait vraiment à l'homme, celui-ci cependant ne pourrait jamais savoir que c'est Dieu qui lui parle. Il est absolument impossible que l'homme puisse saisir par ses sens l'infini, le différencier des êtres sensibles et par là le reconnaître. Mais ce que puisse *ne pas* être Dieu, dont il croit entendre la voix, il peut s'en persuader fort bien dans quelques cas; car si ce qui lui est proposé par l'intermédiaire de cette voix, est contraire à la loi morale, le phénomène peut bien lui sembler aussi majestueux que possible et dépassant la nature tout entière: il lui faut pourtant le tenir pour une illusion."¹

Il y a aussi un *Loses Blatt* de Kant, où le philosophe semble bien accepter qu'il existe une condition préalable à l'attribution du sens moral : la lettre du passage biblique doit préalablement révéler la convenance (*die Schicklichkeit*) pour recevoir l'interprétation morale. Il est vraiment dommage que Kant n'ait pas développé un peu plus cette idée qui rend hommage au sens littéral mais qui, en même temps, limite la portée de sa révolution copernicienne au niveau de l'exégèse scripturaire. Voici les propos de Kant supportant notre analyse :

"L'authenticité de l'interprétation est précisément assurée du fait que l'enseignant biblique décèle d'un passage de l'Écriture ce qu'il y a introduit conformément aux principes moraux purs, *pourvu que le texte ait seulement la convenance*, afin de rendre en accord la lettre en tant qu'exemple et véhicule du concept indépendant de religion"²

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", (trad. Alain Renaut), Ak., VII, 63, in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, pp. 871-872. Cette position de Kant suit celle de Bayle pour qui tout sens littéral est faux s'il contient une obligation criminelle. Cf. AVIAU DE TERNAY, Henry d', "Kant et la Bible. Des traces aux frontières", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 825.

²*Die Authenticität der Auslegung wird eben dadurch gesichert, dass der Bibellehrer nur das aus der Schriftstelle entwickelt, was er selbst nach reinen sittlichen Prinzipien hineinragen hat, sofern der Text nur die Schicklichkeit hat, dem Buchstaben als Beispiel und Vehikel des selbstständigen*

Tâchons maintenant de déterminer ce que Kant entend par *sens littéral* de l'Écriture sainte. Kant en parle dans le *Confit des facultés*¹. Essentiellement, le sens littéral est celui qu'offre la philologie lorsqu'elle s'attaque à la reconstruction du *scopus* de l'écrivain sacré. Cette méthode, que Kant appellera quelques lignes plus tard "paraphrastique" (*eine paraphrastische Behandlung eines Textes*), est par ailleurs douteuse, car elle s'aventure dans des "conjectures malheureuses"². Face à cette méthode littérale d'interprétation Kant propose une méthode «paranétique» d'interprétation textuelle (*eine paränetische Behandlung eines Textes*). Et, en ce sens l'herméneutique critique est prête à garder de la parénèse son caractère d'exhortation adressée à une communauté. Chez Kant l'exhortation sera morale et la communauté s'identifiera avec les lecteurs de l'Écriture sainte.

Kant s'était déjà exprimé, dans la lettre à J.K. Lavater du 28 avril 1775, au sujet de l'impossibilité de croire sans limites à chaque ligne du Nouveau Testament. De même, aussi contre Lavater, il rejette toute compréhension littérale des miracles. Or, avance Kant d'autres raisons pour repousser toute compréhension littérale de la Bible? Commençons la réponse par la référence à une lettre de Kant à Johann Gottlieb Fichte. Dans une lettre du 2 février 1792, Kant décrit le littéralisme biblique de l'orthodoxie protestante de son

Religionsbegriffes angepasst zu werden." KANT, Immanuel, *Lose Blätter*, Ak., XXIII, 455. C'est nous qui soulignons.

¹Ak., VII, 65 et 68.

²Ak., VII, 68, *éd. cit.*, p. 878.

temps. Cette orthodoxie exigeait une profession de foi à certains passages de l'Écriture pris littéralement. Toutefois, "le bon sens peut difficilement les admettre et la raison encore moins les concevoir comme vrais".¹ Il convient donc de souligner premièrement le caractère incompréhensible du sens littéral. Et s'il dépasse notre capacité compréhensive, il faut bien qu'il ne soit plus un sens possible d'interprétation scripturaire. Kant revient sur cette idée dans *Le conflit des facultés* lorsqu'il considère que les passages bibliques pris littéralement ne nous disent rien, qu'ils sont vides de sens, "quand bien même on croirait les comprendre."² Par ailleurs, la lettre à Fichte suggère aussi un autre élément dangereux du sens littéral : l'orthodoxie s'en sert pour mettre la Bible "à la portée des esprits faibles", en allant par la même contre le processus des Lumières et en promouvant l'*ignava ratio* en matière de foi. *La religion* et particulièrement *Le conflit des facultés* vont développer cette raison du refus du sens littéral de l'Écriture.

"[Le peuple] — écrit Kant — s'attache naturellement le plus à ce pour quoi il est le moins nécessaire de consentir personnellement à des efforts et de se servir de sa propre raison et en quoi les devoirs peuvent le mieux être conciliés avec les penchants; par exemple, dans le domaine théologique, penser qu'une «foi» selon la lettre, sans rechercher (même sans jamais vraiment comprendre) ce qui doit être cru, est pour soi salutaire."³

¹Ak., XI, 321, traduction in KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion* (trad. Jean-Louis Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 159.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 39, *éd.cit.*, p. 841. Kant fait ces remarques en relation avec les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation d'une des personnes de la divinité, de la Résurrection et de l'Ascension.

³*Ibidem*, Ak., VII, 31, *éd.cit.*, p. 831. Kant affirmait déjà dans *La religion* que "la simple foi littérale corrompt, plutôt qu'elle ne l'améliore, la véritable intention religieuse". KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 146, (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres*

Les défenseurs d'une herméneutique littérale s'appuient sur le penchant de la croyance populaire envers la lettre, en oubliant pour autant que le sens moral a une préséance, compte tenu que la disposition à une religion morale d'où jaillit l'interprétation morale est absolument préalable à une foi historique en la lettre biblique. En d'autres termes : la foi en le sens littéral de l'Écriture sainte est postérieure à la foi au sens moral de l'Écriture sainte ¹. Enfin, une dernière raison est donnée pour conduire cette attaque de l'interprétation littérale. La lecture littérale de la Bible risque de n'avoir aucune pertinence pour notre pratique morale. C'est le cas du dogme de la Trinité, lequel dogme dépasse nos concepts théoriques et moraux. Dans les termes de Kant lui-même :

"si nous avons à honorer dans la divinité trois ou dix personnes, le novice l'admettra aussi facilement sur parole, parce qu'il n'a véritablement aucun concept d'un dieu en plusieurs personnes (hypostases) mais encore plus parce que de cette diversité il ne peut tirer à vrai dire des règles de conduite différentes."²

Ainsi, le principe d'antilittéralité nous conduit à accepter un lien entre la lettre et l'histoire. Dans cette optique, il arrive que parfois *Sensus literalis* et *sensus historicus* se rangent du côté des *adiaphora*. C'est pourquoi, si notre amélioration pratique est notre intérêt le plus cher et le plus fondamental, comme il doit l'être, la lecture morale, qui semble parfois artificielle ou forcée, est préférable à toute autre interprétation. De cette façon le principe de

philosophiques, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 179.

¹Cf. Ak., VI, 111.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 38-39, *éd.cit.*, p. 841.

pertinence morale est sauvegardé et, en même temps, les principes de notre moralité ne sont pas mis en danger.¹ Kant a beaucoup insisté sur le besoin d'éviter les interprétations bibliques s'opposant à une religion rationnelle. Il s'agirait donc, par la suite, de traiter, sous ce que nous appelons le *Principe d'Autonomie*, des obstacles qui hantent l'exégèse scripturaire et qui sont des dangers pour notre réalisation morale.

¹"Par rapport au texte (de la révélation) cette lecture [sc. l'interprétation morale] peut nous paraître souvent forcée, souvent aussi effective. Cependant, si elle est simplement possible et si le texte l'admet, il faut la préférer à une interprétation (*Auslegung*) littérale qui, ou bien ne comprend en soi absolument rien pour la moralité, ou bien en contrarie directement les mobiles." KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 110, *éd.cit.*, pp. 133-134.

CHAPITRE IV

6. PRINCIPE D'AUTONOMIE

LE SENS MORAL DES TEXTES BIBLIQUES NE COMPROMETTRA PAS LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ

L'exégète kantienne veut avant tout mettre en harmonie les représentations de la Bible avec les principes moraux d'une religion rationnelle. Kant affirme¹ que l'interprétation qu'il propose permet de concilier une foi empirique, c'est-à-dire une foi d'Église, nous semblant d'ailleurs un hasard historique, avec une pure foi morale. Kant dit même que cette sorte d'interprétation est nécessaire (*wird erfordert*), voire qui est un devoir (*eine Pflicht*),

"si l'on ne veut pas ouvrir à l'enthousiasme portes et fenêtres et priver de dignité le sentiment moral, qui est sans ambiguïté (*unzweideutig*), en l'apparentant à tout autre sentiment chimérique."²

De même, Kant ajoute que cet effort herméneutique de conciliation devra montrer qu'il n'y a pas uniquement compatibilité entre l'Écriture sainte et la raison, mais encore unité, "de telle sorte que celui qui (sous la direction des concepts moraux) suit l'une ne saurait manquer de suivre l'autre et de s'accorder avec elle."³

¹Ak., VI, 110.

²KANT, Emmanuel, "La religion", Ak., VI, 114 (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, pp. 138-139. Cf. aussi Ak., VI, 83 et RICOEUR, Paul, "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 39.

³*Ibidem*, Ak., VI, 13, *éd.cit.*, p. 26.

Tel que nous l'avons déjà vu, l'harmonisation entre Bible et raison se réalise sans passer ni par une quête reconstructive du *scopus* de l'écrivain sacré, ni par la référence au savoir dogmatique d'une tradition ecclésiastique. L'herméneutique morale de l'Écriture devient un devoir, car, seulement grâce à elle, nous centrons notre attention non pas sur la teneur spéculative de la révélation écrite, vide selon Kant de valeur pratique, mais sur ce qui en elle contribue à nous rendre meilleurs du point de vue moral.¹ En outre, la traduction du texte de la révélation en des concepts moraux se révèle nécessaire pour rendre universellement intelligible le Livre des livres.² Enfin, les conditions finies de notre entendement et de notre volonté nous obligent à nous servir symboliquement de la Bible comme d'un instrument, comme d'un outil, et l'interprétation que l'exégèse critique en offre est toujours à l'avantage de la raison.³

Il est donc fondamental de souligner que pour Kant, c'est un devoir d'interpréter moralement les Écritures saintes. Cela configure la confiance kantienne en la raison dans des domaines qui lui étaient traditionnellement interdits. C'est en outre la façon adéquate de mettre à l'écart les prétentions historiques et métaphysiques dans l'interprétation de la Bible. Contingence et illusion : voici ce que, respectivement, nous offre la lecture historique et l'exégèse transcendante. En revanche, l'herméneutique morale fonde la

¹cf. Ak., VI, 156.

²cf. Ak., VI, 14.

³cf. Ak., VII, 37-38.

nécessité et l'universalité pratiques des représentations scripturaires : le caractère *a priori* des concepts et des principes moraux, qui y sont en jeu, en sont la garantie.

Or, là où l'interprétation morale se montre essentiellement nécessaire, c'est dans les passages bibliques qui semblent contenir "des propositions contraires à la raison pratique."¹ Il faut l'introduction du sens moral dans ces passages afin que, d'une part, la foi que l'on y porte "ne soit pas vide mais qu'elle soit intelligible par le lien direct qu'elle entretient avec la destination morale de la liberté."² Et, d'autre part, pour que les représentations de la révélation écrite ne se constituent pas en des obstacles à cette destinée qui suppose la liberté et la radicale autonomie de la raison pratique. Dans cette perspective, il faut se garder, dans la lecture des textes bibliques, d'y introduire des mobiles autres que le respect à la loi pratique elle-même au moment où l'on détermine le fondement de l'agir moral. En d'autres mots : les récits de l'Écriture doivent être compris de telle façon qu'aucun motif matériel ne soit considéré comme la détermination de la raison pratique. Car, écrit Kant, "il est clair qu'en règle universelle elle [la forme pure de la légalité universelle] n'a pas besoin d'un motif matériel déterminant le libre arbitre."³

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 38 (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, *éd.cit.*, p. 841.

²AVIAU DE TERNAY, Henri d', *Traces bibliques ddans la loi morale de Kant*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 223.

³KANT, Emmanuel, "La religion..." Ak., VI, 3, *éd.cit.*, p. 15. Pour les passages dont la loi morale est contredite, il suffit de relire l'interprétation de Kant au sujet du récit sacrificiel d'Isaac. Sur ce point précis, Kant et Kierkegaard ont une position tout à fait différente. Tel que le remarque Harmut

Le principe d'autonomie devient évident lorsque l'herméneutique morale de Kant refuse de voir dans l'Écriture sainte un manuel de conduite, ou un ensemble de préceptes ou de statuts pratiques pour les situations concrètes de la vie quotidienne. Au contraire d'Alexander G. Baumgarten, pour qui dans la Bible "sont enseignés des normes et des préceptes, ordonnés par le Dieu suprême, afin qu'on vive exactement conformément à eux."¹, la Bible se limite à illustrer et à illuminer les vérités de notre vie pratique. Du moment où Kant établit l'indépendance de la raison pratique et de ses lois par rapport à toute religion historique et à tout document écrit d'une foi d'Église, l'interprétation philosophique fondée sur cette raison doit maintenir également cette indépendance. L'exégèse critique retient de la philosophie kantienne que, avant tout, les représentations scripturaires ne doivent pas nous pousser à faire de l'homme un être qui suit son devoir par "l'idée d'un Être différent qui le dépasse."² Ensuite, les représentations bibliques ne doivent pas nous faire croire que la raison humaine a besoin de motifs différents (bonheur, châtiments, recompenses) que la loi morale elle-même afin de s'obliger à observer ce qu'il

Rosenau, *"die Abraham-Interpretationen von Kant und Kierkegaard haben beide den Konflikt von Ethik und Religion im Blick : Kant lost diesen Konflikt zugunsten der Ethik mit der Bestreitung einer religiösen Sondersphäre, Kierkegaard zugunsten der religiösen Existenz unter Beibehaltung des Ethischen in seinem relativen Recht."* ROSENAU, Harmut, "Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen. 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), p. 256. Cf. aussi BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 185.

¹*"docentur statuta et praecepta, iussa Dei summi, ut secundum ea accurate vivatur."* BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, Halae Madeburgicae, Impensis Carol. Herm. Hemmerde, 1773, Cap. II : "Scriptura Sacra", §15, p. 10.

²KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 3, *éd.cit.*, p. 15.

lui est exigé de faire. Enfin, que l'Écriture sainte, à travers ses récits des miracles et des personnages admirables, ne doit pas nous pousser à croire qu'il nous faut une assistance surnaturelle pour accomplir notre devoir ou qu'un supposé modèle humain de vertu est nécessaire pour savoir la teneur du devoir pratique.

L'*hermeneutica sacra* est donc très claire sur cet aspect : il ne faut pas tirer de la Bible des modèles ou des exemples moraux à suivre. Cela est tout à fait contraire à la doctrine morale kantienne, compte tenu que l'expérience, y comprise celle des personnages des passages sacrés, ne peut jamais fournir un objet adéquat à l'idée que la raison se fait de la moralité, d'autant plus que cette expérience n'est que contingence et particularité. L'exégèse philosophique qui découvre un sens moral dans la Bible ou même l'impose au document révélé¹, reconnaît que les récits de l'Écriture ne racontent que des traits extérieurs à l'égard de certains personnages du passé. Le récit ne perce pas l'extériorité d'une ancienne action présentée comme élogieuse et ne dévoile pas l'intention d'une telle action. Ce principe de la théorie interprétative de Kant met évidemment en question la valeur de l'image du Jésus biblique comme modèle moral à suivre. Et toutefois, d'après Kant, le principe d'autonomie est un principe bien légitime. Si l'on s'en tient aux expériences extérieures on demeure dans la *virtus phaenomenon* des actions des hommes. Une action peut être reconnue comme vertueuse au point de vue du

¹Cf. Ak., VII, 46.

phénomène, c'est-à-dire conforme à la loi morale. Toutefois, son caractère nouménal (*virtus noumenon*) reste caché : il faut encore savoir si la loi morale a été le seul fondement de cette action. C'est pourquoi faire de certains personnages de la Bible des exemples moraux dignes d'être imités risque d'attacher la moralité des actions à leur apparence sensible. C'est là où l'herméneutique morale de Kant fonde ainsi le refus de présenter et d'utiliser le Livre des livres comme un document à teneur préceptive. Tout manuel de conduite basé sur des exemples entraîne le danger de méconnaître la nature même de la loi morale. Les remarques kantienne à ce sujet ne pourraient pas être plus expressives :

"Il reste qu'enseigner à *admirer* des actions vertueuses — quelques sacrifices qu'elles aient pu coûter — ce n'est pas là encore la vraie disposition que l'esprit de l'élève doit acquérir pour et en vue du bien moral."¹

Dans cette optique, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de 1785, Kant interprète deux passages des Écritures, en les adaptant, à savoir ceux de *Marc* 10, 18 et *Luc* 18, 19. On peut lire en *Marc* 10, 18 lorsque Jésus s'adresse à l'homme riche qui veut la vie éternelle et qui appelle Jésus *bon maître* : "Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul."² Kant fait la lecture de ces passages et s'appuie en même temps

¹*Ibidem*, Ak., VI, 48, *éd.cit.*, p. 65.

²SAINTE BIBLE, (traduction française sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 1961, p. 1342. En voici le passage parallèle tiré de l'Évangile selon saint Luc : "Un notable lui demanda : «Bon maître, que me faut-il faire pour avoir en partage la vie éternelle?» Jésus lui dit : «Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul». *Ibidem*, p. 1379.

sur l'autorité de l'Écriture sainte pour justifier le rejet d'une moralité exogène ne regardant que le côté extérieur de l'agir humain.

"Même le Saint de l'Évangile — commente Kant — doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel; aussi dit-il de lui-même : Pourquoi m'appelez-vous bon, moi (que vous voyez)? Nul n'est bon (le type du bien) que Dieu seul (que vous ne voyez pas). Mais d'où tirons-nous le concept de Dieu comme souverain bien? Uniquement de l'idée que la raison trace *a priori* de la perfection morale, et qu'elle lie indissolublement au concept d'une libre volonté."¹

Par ailleurs, le principe d'autonomie amène l'herméneutique critique à enlever toute valeur morale aux châtiments et aux promesses concernant la détermination du vouloir pratique. Les passages de la Bible où la punition et la récompense apparaissent comme fondant l'action morale doivent être interprétés autrement. Sinon, le sens littéral fait tomber l'idée selon laquelle il n'y a d'action morale que dans les cas où l'intention a comme unique motif de l'agir la loi morale. Au contraire, s'il est montré dans l'exégèse biblique que le vouloir n'agit moralement que sous la condition d'une récompense ou d'un châtiment, il s'ensuit par là-même l'hétéronomie de la volonté. Il n'existerait que des impératifs d'habilité. L'impératif catégorique, traduction de la loi du devoir inconditionné, serait uniquement une illusion et le *factum* de la liberté serait du même coup anéanti. Nous devons toutefois reconnaître que souvent

¹KANT, Emmanuel, "Fondements de la métaphysiques des moeurs", Ak., IV, 408-409, (trad. Victor Delbos), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 269. Pour d'autres analyses sur la christologie kantienne, cf. McCARTHY, Vincent A., "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant-Studien*, 73 (1982), pp. 201-203 et BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXème siècle*, (trad. Lore Jeanneret), Genève, Labor et Fides, 1969, pp. 152 et 154.

l'Écriture sainte présente plusieurs mobiles pour pousser aux actions morales. Ces mobiles, devenus des déterminations de la volonté, sont, par exemple, une longue vie (*Deutéronome* 6, 2), une grosse descendance (*Deutéronome* 6, 3) ou le bonheur (*Deutéronome* 6, 18-19; 6, 24; 10, 13; 12, 28)¹.

Or, comment faut-il interpréter ces passages? Kant donne la réponse dans son opuscule *La fin de toutes choses*. Une autre fois, le sens moral est sauvé et la doctrine morale dont dépend l'herméneutique critique semble s'accorder au texte sacré. Cependant, cela n'empêche pas d'être tout de même conscient de la violence interprétative. Il convient de citer en entier la lecture kantienne des châtements. Elle vaut aussi *mutatis mutandis* pour les promesses :

"même si l'auteur de cet enseignement annonce aussi des *châtiments* il n'est pas juste de comprendre, ou du moins il n'est pas conforme à l'essence particulière du christianisme d'interpréter cela comme si ces châtements devaient servir des mobiles incitant à obéir à ses lois; car alors le christianisme cesserait d'être aimable. On doit y voir seulement un avertissement affectueux traduisant la bienveillance du législateur de nous mettre en garde contre les dommages qui résulteraient inévitablement de la transgression de la loi [...] En effet, la menace ne vient pas du christianisme [...] mais de la loi."²

Il est cependant permis, grâce au principe de symbolisation, de tirer de la lecture de la Bible une présentation figurative, toujours analogique, de ce que serait un état futur de l'humanité dans la probabilité que toutes les maximes de

¹Ce ne sont pas d'exemples de Kant.

²KANT, Emmanuel, "La fin de toutes choses", Ak., VIII, 338, (trad. Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, éd.cit., pp. 323-324.

sujets moraux seraient uniquement et effectivement déterminées par le devoir. Cette fin ne devra pas être comprise comme une fin précédant et déterminant le vouloir, mais tout simplement comme une fin qui garde une relation nécessaire au vouloir en tant que conséquence de la réalisation des maximes pratiques.¹ En d'autres termes : la compréhension symbolique des textes bibliques permet de présenter *in analogia* non le fondement déterminant le vouloir, mais la fin du vouloir en tant que conséquence quand il est déterminé par la loi pratique. Kant lui-même illustre cette interprétation de la fin morale quand il interprète le chant éternel des anges tel que présenté dans l'Apocalypse de Jean.² En outre, il est certain que ces versets du prophète Isaïe (*Isaïe* 48, 19) lui ont plu, parce que les bonnes choses que l'homme reçoit y sont présentées comme des conséquences, non comme des raisons pour suivre les commandement de la loi pratique :

"Ah! si tu avais été attentif à mes commandements! Comme un fleuve eût été ton bonheur, et ta justice comme les flots de la mer! Comme le sable serait ta race et comme ses grains, ceux qui sont issus de toi! Jamais ton nom n'eût été retranché ni effacé devant moi."³

Le deuxième et troisième principes de ce que Kant appelle, dans *Le conflit des facultés*, les principes de l'exégèse scripturaire concernent bel et bien ce que nous avons décidé de nommer le Principe d'Autonomie. Le deuxième principe, par exemple, qui pour E. Katzer est le deuxième principe

¹Cf. Ak., VI, 4.

²Cf. Ak., VIII, 335.

³Sainte Bible, *éd.cit.*, p. 1037.

déduit¹, enlève tout caractère méritoire du point de vue moral aux dogmes et aux rites qui ont une origine biblique. Ce faisant, l'herméneutique kantienne dénonce la prétention à sacraliser les représentations de la Bible elle-même. L'Écriture n'est pas la fin d'une foi religieuse : il n'est pas méritoire en soi de croire aux dogmes et de pratiquer des rites tout simplement parce qu'ils trouvent leur source dans le document écrit de la révélation. Kant limite ainsi la portée de ces dogmes et de ces rites et les situe à l'intérieur d'une particulière foi d'Église. En le rattachant à quelque chose d'historique, le ritualisme biblique et les dogmes scripturaires sont rangés à côté de ce qui est *accessorium* dans une foi rationnelle. Le doute à leur égard est possible, sans entraîner pour autant aucune faute. Le mérite moral ne s'obtient ni par le recours à une pratique rituelle extérieure ni par la croyance en certaines propositions théoriques.

"Par là — remarque E. Katzer — l'emploi de la lettre doit être détourné de sa véritable et pure teneur théorique. On ne doit pas faire de la Bible une idole."²

Moralement la Bible ne possède pas une valeur en soi, car le mérite moral vient d'ailleurs, c'est-à-dire de ce que la volonté fait d'elle-même lorsqu'elle accepte de subordonner les maximes de l'amour propre aux commandements inconditionnés de la loi morale. En ce sens cette mise à

¹Cf. KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien*, 18 (1913), pp. 110-111.

²"Damit soll der Buchstabendienst eines bloss theoretischen Fürwahrhaltens abgewehrt werden. Man darf die Bibel nicht zum Idol machen." Ibidem, p. 111.

l'écart de la valeur méritoire de l'Écriture, de la foi en ses dogmes et de la pratique de ses rites ne fait que, d'une part, réplacer le mérite moral dans la volonté et uniquement dans la volonté et, d'autre part, insister sur la tendance à confondre la vraie nature de l'Écriture sainte : elle n'est pas un livre incontestable, absolu, *per se et in se*. Elle n'est que le véhicule d'une pure foi religieuse, elle est seulement un instrument pour notre amélioration morale et non pas la cible dernière de notre raison.

Kant est pourtant bien conscient qu'il s'oppose à la lettre biblique en rejetant la valeur morale du ritualisme scripturaire. Car l'importance du rite est présent dès les premiers livres de l'Ancien Testament. Il suffit par exemple, pour s'en rendre compte, de lire la *Genèse* 17, 13-14 (la circoncision); l'*Éxode* 29 et sq. (l'investiture des prêtres) ou le *Lévitique* 5 et sq. (divers sacrifices réparateurs)¹. Il en est conscient au point qu'il est prêt à écrire :

"Si donc certains versets s'expriment comme si non seulement ils considéraient la croyance à un dogme révélé comme en soi méritoire, comme si même ils l'élevaient au-dessus des entreprises moralement bonnes, ils doivent être interprétés comme si par là c'était seulement la croyance morale qui était visée, celle qui améliore et élève l'âme par la raison : à supposer même que le sens littéral, par exemple : celui qui croit et est baptisé devient bienheureux, etc., aille à l'encontre de cette interprétation."²

¹Kant ne cite pas ces exemples.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 42, *éd.cit.*, p. 845. Voici les phrases avec lesquelles Kant commence la détermination du deuxième principe philosophique d'interprétation biblique : "La foi en des dogmes scripturaire qui ont dû véritablement être révélés pour être connus, n'a en soi même aucun *mérite*, et l'absence d'une telle foi, et même le fait de lui opposer un doute, n'est pas en soi une *faute*." *Ibidem*, Ak., VII, 41, *éd.cit.*, p. 844.

Pour le dire avec Karl Barth, Kant désavoue complètement les gestes et les adhésions théoriques qui chercheraient à remplacer le véritable acte méritoire, à savoir la radicale transformation du coeur dans laquelle l'agir est déterminé par la loi de la raison pratique.¹ Face au caractère spectaculaire du culte, l'herméneutique de Kant oppose le "geste" intime d'une volonté qui décide de se révolter contre tous les mobiles matériels déterminant le libre arbitre.

Cependant, la révolte doit jaillir des forces pratiques de l'homme, de sa raison, et uniquement d'elle-même. Et nous arrivons ainsi au contenu du troisième principe philosophique de l'exégèse biblique d'après Kant. Il concerne de même l'autonomie de la volonté, car, pour les passages de l'Écriture où l'on parle d'une aide surnaturelle nécessaire à la transformation du coeur, l'interprétation doit se garder d'insister trop là-dessus. Il faut que tous ces passages n'aillent pas à l'encontre de l'idée selon laquelle l'homme n'est jamais passif au point de vue de ses actions morales. Le sens littéral de tels passages promeut la paresse de la volonté, parce que, au lieu d'exploiter ses forces propres, la volonté préfère attendre le surplus hyperphysique d'une cause supérieure et externe supposée la seule à rendre possible l'agir moral. Les remarques kantienne à ce sujet² renvoient à la question de la grâce et la justification. Nous y reviendrons plus tard. Retenons pour l'instant que le

¹Cf. BARTH, Karl, *op.cit.*, p. 162.

²Cf. Ak., VII, 42-43.

principe d'autonomie évite que la Bible devienne un obstacle à notre moralité et souligne la force de nos capacités morales, le pouvoir que la volonté a en propre pour devenir une volonté vertueuse, et que, en effet, ce qu'ordonne la loi morale est réalisable sans avoir besoin d'un autre fondement de l'agir que la loi morale elle-même.

Kant était convaincu que les représentations bibliques ne devaient pas conduire à une négation de l'autonomie de la volonté; que ce serait faire de la volonté quelque chose d'hétéronome d'interpréter des passages de l'Écriture comme si le libre arbitre n'agissait moralement qu'en fonction d'un mobile matériel déterminant: soit le supplément de la grâce, soit la vie éternelle, soit les châtiments enflammés de l'enfer, soit l'imitation d'une vie exemplaire ou soit le bien-être présent. L'herméneutique philosophique de Kant nous met à l'abri de tourner le document sacré au désavantage de la raison et de cette façon de rendre insuffisante la force de la loi morale en nous.

J.G. Rosenmüller a été un des premiers à réagir contre ce principe de l'exégèse kantienne. Il ne peut pas accepter que la loi morale soit l'unique mobile (*Triebfeder*) nécessaire et suffisant de l'action morale ou de l'accomplissement du devoir. À cela, l'exégète scripturaire rétorque :

"Mais quels sont les mobiles les plus forts? L'apôtre Paul affirme (Rom. 8) que la religion chrétienne, qu'il nomme la loi de l'Esprit, peut accomplir ce que la simple connaissance des exigences de la loi [sc.de la loi morale] ne peut pas accomplir."¹

¹*"Aber welche Triebfedern sind die stärken? Der Apostol Paulus versichert (Rom. 8), die christliche Religion, die er das Gesetz des Geistes nennt, könne dasjenige leisten, was blosse Erkenntnis den Forderungen des Gesetzes [sc. des Sittengesetzes] nicht leisten kann."* ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst*

CHAPITRE V

"DIEU EXÉGÈTE" ET RÉVÉLATION BIBLIQUE

Nous consacrerons les pages de ce chapitre à deux problèmes qu'il faut résoudre lorsque l'on envisage l'étude de la lecture kantienne de la Bible. Nous allons considérer premièrement quelques phrases de Kant dont la teneur met en question *prima facie* le caractère critique de l'herméneutique kantienne. Il s'agit des propos du philosophe allemand se rapportant à Dieu comme le suprême exégète de l'Écriture sainte. Finalement, ce chapitre s'achève avec des remarques au sujet de la révélation divine du point de vue de l'exégèse philosophique de Kant.

Avant de traiter les passages de Kant lui-même concernant le "Dieu exégète", considérons très rapidement quelques antécédents historiques de cette idée. D'abord, il est possible d'y trouver un souvenir de la doctrine augustinienne selon laquelle la lumière du logos divin doit assister la raison humaine afin que celle-ci puisse pénétrer les passages obscurs de l'Écriture.¹ Henri d'Aviau de Ternay a rendu manifeste ce lien entre le Père de l'Église et le Père de la Philosophie Critique. Pour ce commentateur de la philosophie kantienne, le Dieu exégète de Kant, qui n'est plus la raison, est en rapport avec le Dieu *intimior, intimo meo* de saint Augustin. Cependant, d'Aviau de Ternay

einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, pp. 92-93. Cf. aussi la page 90 de ce texte.

¹Cf. GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, p. 32.

reconnaît que Kant n'a jamais rendu explicite le lien de son expression avec la pensée d'Augustin.¹ Or, il n'en demeure pas moins que le Dieu comme quelque chose d'intime à la raison se maintient comme souvenir dans la philosophie de Kant, et c'est grâce à cette intimité rationnelle du divin que la raison humaine peut juger de ce qui se veut une manifestation de Dieu, ou tout simplement de ce qui prétend se présenter à la connaissance comme étant Dieu. En suivant Karl Barth, l'homme

"doit donc avoir connu Dieu par lui-même et directement, avant toute révélation. Kant rejoint ici la doctrine augustinienne de la connaissance de Dieu, souvenir d'une notion de Dieu inhérent à notre raison dès l'origine. Et c'est pourquoi il ne craint pas — cela est parfaitement possible sur la base de l'augustinisme — de parler en toutes lettres du «Dieu en nous-mêmes», qui doit être l'interprète de toute révélation «parce que nous ne comprenons que celui qui nous parle à travers ... notre propre raison» (*Streit der Fakultäten*)."²

Par ailleurs, Jean Grondin remarque que l'idée de Dieu comme interprète de la Bible a une origine luthérienne, et que déjà Richard Simon, l'auteur de *Histoire critique du Vieux Testament* (1685) attirait l'attention sur le caractère paradoxal d'une telle idée. La formule luthérienne, il faut pourtant le souligner, est philosophiquement précritique et elle garde ce goût si l'on se tient à tous les acquis de l'herméneutique kantienne concernant sa distance à l'égard de l'illumination et du dogmatisme transcendants³.

¹Cf. AVIAU DE TERNAY, Henri d', *Traces bibliques dans la loi morale de Kant*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 230.

²BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIX^e siècle* (trad. Lore Jeanneret). Genève, Labor et Fides, 1969, p. 148. Il nous faut attirer l'attention à l'égard de ce passage du théologien protestant. Pour être précis, nous ne connaissons pas Dieu, nous n'arrivons qu'à le penser.

³Cf. GRONDIN, Jean, *Lettre du 7 mai 1996 à Andrés Lema-Hincapié*, inédit.

Revenons donc aux textes de Kant. Quoique la formule "Dieu est le suprême exégète" n'apparaît comme telle qu'au *Conflit des facultés*, quelques lignes de *La religion* semblent l'anticiper. Mais, comme nous le montrerons plus tard, celles-ci permettent également de présenter une interprétation de l'expression kantienne qui serait en accord avec l'ensemble de la philosophie critique. Voici donc le passage en allemand de Ak., VI, 112 :

*"[die Vernunftreligion] wird auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist «der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet»."*¹

Avant d'avancer un commentaire complet de ces lignes, disons simplement que Kant cite, en le ramaniant, le verset 13 du chapitre 16 de l'Évangile selon saint Jean. L'évangéliste y écrit en se référant au Paraclet : "Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière."² La citation biblique donne aux propos kantien un ton sentencieux et les situe en conformité avec l'enseignement scripturaire. Cela est, au moins, la prétention de Kant. Toutefois, il faut accepter que l'intention et le sens des mots du philosophe sont tout à fait autres que ceux de l'évangéliste Jean. Kant dira plus tard³, et ce texte anticipe une de nos solutions interprétatives de la formule en question, à savoir que la révélation divine serait un mode du principe de la pure religion de la raison. Révélation divine et foi religieuse pure

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 112, (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 136. En voici la traduction d'Alexis Philonenko : "Le principe suprême de toute explication de l'Écriture devra être compris en celle-ci [=une religion rationnelle]. Cette religion est : «l'esprit de Dieu qui nous guide en toute vérité»."

²BIBLE DE JÉRUSALEM, (trad. École Biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 1961, p. 1423.

³Ak., VI, 122.

veulent opérer, en tant que fondement, le passage à un nouveau ordre moral des choses. Ce passage, "est mis en oeuvre par une réforme graduellement progressive, dans la mesure où elle doit être une oeuvre humaine."¹ D'une façon parallèle, la référence à un Dieu exégète n'est pas trop grave du point de vue du criticisme philosophique : l'herméneute kantien est guidé par le principe suprême d'une religion rationnelle, à savoir l'amélioration morale de l'espèce humaine. Or, la révélation divine possède aussi ce principe, et, sans risquer aucune affirmation dogmatico-transcendante sur Dieu, nous pouvons dire ainsi, analogiquement, que Dieu se révèle à l'exégète critique en ce sens que l'interprète philosophe donne une compréhension de la Bible *comme si* Dieu lui-même nous la présentait.

Cependant, c'est en 1794, dans *Le conflit des facultés*, que Kant se sert pour la première fois de la formule concernant le Dieu exégète². Elle apparaît dans le contexte de ce qui serait, d'après Kant, l'interprétation authentique de l'Écriture sainte. L'authenticité de l'exégète scripturaire dépend uniquement de sa teneur morale. Lorsque cette sorte d'interprétation a lieu, "le Dieu qui est en nous est lui-même l'interprète" (*der Gott in uns ist selbst der Ausleger*). Kant revient sur cette idée quelques pages plus loin, mais toujours dans le contexte de ce qu'il appelle une lecture authentique de la Bible (*eine authentische Schriftauslegung*). Il est très intéressant de noter que Kant utilise le terme

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 122, *éd.cit.*, p. 149.

²Cf. Ak., VII, 48.

"authentique" pour qualifier une interprétation dont le *scopus* est bien déterminé. Le sens moral que manifeste l'exégète critique naît du *scopus* de la raison pratique. Maintenant, Kant affirme que le *scopus* visé par l'interprétation morale est la volonté divine. Le *scopus rationis practicae* se change en *scopus Dei*. La lecture morale est donc justifiée, car c'est ainsi que "Dieu veut savoir comprise sa volonté révélée dans la Bible."¹ Si en Ak., VII, 48 l'infailibilité interprétative reposait sur les concepts moraux qui y étaient en jeu,² le caractère infailible de l'interprétation biblique se trouve du côté du Dieu exégète:

"Dieu — continue Kant —, qui parle par notre propre raison (moralement pratique), est un interprète infailible, universellement compréhensible de sa propre parole, et il ne peut y avoir aucunement encore un autre interprète légitime de sa parole (par exemple un interprète procédant de façon historique) : car la religion est purement une affaire de raison."³

Il est évident que la dernière phrase de ce texte dépouille les phrases précédentes, à contenu apparemment dogmatique et illuministe, de leur résonances précritiques. Et ainsi, du moment où Kant déclare que la seule interprétation scripturaire se rattachant à la volonté divine est la lecture authentique de la Bible — car Dieu veut que l'on le comprenne d'une certaine manière —, également il décharge ces propos de toute portée non-immanente.

¹Ak., VII, 67.

²Ak., VII, 48.

³KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 67 (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, éd.cit., p. 877.

À une seule reprise Kant paraît reconnaître la possibilité d'une assistance divine dans le travail interprétatif de l'exégète. Dans ce passage les propos kantien s sembleraient n'avoir aucun sens. Or, tel que nous allons le proposer comme solution face à des passages comme celui-ci, leur contenu a été rédigé de cette façon, car *censure oblige*. En Ak., VII, 24 Kant parle de l'exégèse du théologien biblique. Cet exégète ne prête pas aux représentations de l'Écriture un sens moral, mais bien plutôt un sens s'accordant exactement avec l'expression du passage de la Bible. Puisque chez le théologien biblique la raison ne se mêle pas à l'interprétation, afin de respecter les attributions propres de la faculté inférieure de philosophie, il "doit plutôt compter sur l'illumination surnaturelle de l'intelligence par un esprit conduisant vers toute vérité."¹

Que faut-il dire alors à l'égard des formules kantien nes qui contredisent de fond en comble un des principes centraux de son *hermeneutica sacra*, à savoir le principe d'immanence? Il convient, à notre avis, de chercher une réponse du côté d'une certaine diplomatie de la pensée kantienne. Les expressions gênantes apparaissent clairement dans *Le conflit des facultés* de 1794, et elles n'atteignent pas une telle teneur dans *La religion* de 1793. Cette précision chronologique nous met peut-être sur la piste d'une première solution. Car après la publication de *La religion* Kant a souffert les ennuis de la censure prussienne. Le censeur, "qui fait du crédo historique un devoir religieux auquel

¹*Ibidem*, Ak., VII, 24, *éd.cit.*, p. 821.

on ne peut se soustraire"¹ a pris le nom de J. Christoph Wöllner, Ministre de l'Enseignement et des cultes, de Hillmer et de Hermès, ces deux derniers membres en tant que conseillers de la Commission de Censure institutée en mai 1791. Malheureusement pour Kant, la politique éclairée de Frédéric le Grand n'est plus, et Zedlitz, le Ministre favorable à la philosophie kantienne a été remplacé par Wöllner et par ces deux assistants en matières des écrits théologiques, Hillmer et Hermès. Ces censeurs ont refusé l'*imprimatur* à la seconde partie de *La religion* parce que, d'après eux, elle s'opposait à certains vérités incontestables de théologie biblique². Cette mesure ne fait que mettre en pratique l'édit de censure pour les états prussiens qui avait été proclamé le 19 janvier 1788 sous l'influence de J.C. Wöllner.

Il se pourrait bien que Kant vise des personnages de la bureaucratie du Frédéric-Guillaume II, quand il dénonce la tyrannie des fonctionnaires ecclésiastiques qui s'élèvent comme les uniques interprètes autorisés de la Bible et qui du même coup arrachent à la pure religion rationnelle "sa dignité de

¹Lettre de Kant à Fichte, du 2 février 1792. Ak., XI, 322, traduction in KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion* (trad. Jean-Louis Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 161.

²*Als nun aber gleich darauf die zweite Abhandlung : vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen, an Hillmer zur Censur gelangte, zog dieser auf Grund der Instruktion auch Hermes hinzu, «weil das Manuscript ganz in das Gebiet der biblischen Theologie einschlage». Hermes verweigerte nun sein Imprimatur und ihm trat dann Hiller bei.* DILTHEY, Wilhelm, "Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung", in STEIN, Ludwig (Hrsg.), *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band III, Berlin, Georg Reimer, 1890, p. 424. E. Cassirer cite un petit extrait de l'Édit de Censure. Cet édit voulait que tout sujet prussien "se guardase para sí sus opinionens o se abstuviese cuidadosamente de difundirlas o de tratar de convencer a otros y de extraviarlos o hacerlos vacilar en su fe." CASSIRER, Ernst, *Kant vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces), México, F.C.E., 1978, p. 438. Cf. aussi KÜGELGEN, C.W. von, *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg. Böhme), 1896, p. 7.

droit d'en être le suprême interprète."¹ Ils veulent en outre que la science de l'exégèse (*Schriftgelehrsamkeit*) ne serve qu'à l'intérieur d'une foi d'Église. Or, dans *Le conflit des facultés* Kant veut éviter toute polémique directe avec les théologiens bibliques ainsi qu'avec les fonctionnaires de l'orthodoxie religieuse. Ce souci de prudence diplomatique apparaît, d'une part, dans l'usage des expressions appartenant au scholasticisme dogmatique, et d'autre part, dans le dessein kantien de ranger son herméneutique sous la tradition interprétative de Johann David Michaelis. C'est pourquoi au début du livre de 1798 il déclare que l'usage de l'Écriture dans sa philosophie n'a pour objectif que la confirmation (*zur Bestätigung*) de certaines doctrines d'une religion purement rationnelle. Dans cette optique, il suit J.D. Michaelis qui, selon Kant,

"ne songeait ni à introduire du biblique dans la philosophie, ni à faire surgir du philosophique de la Bible, mais qu'ainsi il ne faisait qu'éclairer (*Licht geben*) et confirmer (*Bestätigung geben*) ses énoncés rationnels par leur accord vrai ou prétendu avec les jugements d'autrui (peut-être des poètes et des orateurs)."²

Il est vraiment frappant de comparer ce jugement de Kant à l'égard de Michaelis avec celui qu'on peut lire dans la note de Kant lui-même dans *La religion* où le philosophe s'oppose à l'interprétation littérale de l'exégète scripturaire.³ Pourquoi donc ce changement d'avis? Répétons-le : *censure oblige*. Cette solution a été aussi suggérée par Ernst Troeltsch, pour qui les propos kantien par rapport à ces sujets — y compris la formule du "Dieu

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 165, *éd.cit.*, p. 198.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 8, *éd.cit.*, p. 809.

³Cf. Ak., VI, 110.

exégète" — ne font que traduire "une diplomatie théologique ingénieuse" (*eine kuntsvoll theologische Diplomatie*). Ou encore :

"La façon kantienne d'écrire a plutôt, à l'égard de ces choses, un caractère absolument prudent et particulièrement diplomatique; elle est riche en réserves mentales et ambiguïtés, et justifiait l'homme profondément sincère devant lui-même en ce qui concernait l'ordre d'interdiction venant des autorités existantes."¹

La deuxième solution, qui ne fait que prolonger notre première essai de penser une porte de sortie interprétative, consiste en ceci : la formule précritique "Dieu est le suprême exégète", cèle, en 1798, la véritable pensée de Kant. "Dieu" est le terme scholastique pour se référer, sous une atmosphère de censure, à la raison pratique ou à la pure religion de la raison. Déjà dans *La religion*, Kant utilisait l'expression "l'interprète suprême" (*der höchste Ausleger*) pour caractériser la pure foi religieuse par rapport à une foi historique d'Église.² Cette idée revient lorsque Kant affirme que l'interprète de toute religion particulière³ — et nous sommes autorisés d'y inclure ses écrits — est notre disposition morale au bien. Or, l'identification du suprême exégète avec ce qui nous appartient en propre, soit notre raison pratique, soit notre disposition morale, soit une pure foi de raison, se trouve aussi dans le texte

¹"Kants Schreibweise hat in diesen Dingen vielmehr noch einen ganz besonderen diplomatischen und übervorsichtigen Charakter, sie ist reich an Mentalreservationen und Zweideutigkeiten, die der grundwahrhaftige Mann vor sich mit dem Gebot des Gehorsams gegen die bestehende Obrigkeit rechtfertigte." TROELTSCH, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), p. 67.

²Ak., VI, 110.

³Ak., VI, 121.

polémique du *Conflit des facultés*. Par exemple, au début des réflexions sur les principes philosophiques de son herméneutique biblique, Kant détermine la raison comme la plus haut interprète de l'Écriture sainte en question de religion (*die Vernunft ist in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift*)¹. Cette phrase appartient à un contexte bien précis de l'argumentation kantienne. Il s'agit de la caractérisation de la raison dans le contexte de la règle d'or de toute théologie biblique dogmatico-transcendante. Il est vraiment bizarre, mais aussi très expressif, de voir l'argumentation kantienne, se voulant rationnelle-immanente, basculer par prudence du côté des pensées tout à fait précritiques. En voici cette règle d'or de toute interprétation biblique :

"ce qui est exprimé de façon humaine (άνθρωποπαθώς), doit être interprété en un sens digne de Dieu (θεοπρεπώς); ce par quoi ils [= la tradition herméneutique des théologiens scripturaires] faisaient ainsi tout à fait clairement l'aveu que la raison est, dans les questions religieuses, l'interprète suprême de l'écrit."²

La position de sécularisation rationnelle soutenue par l'exégète critique de Kant n'a échappé ni aux contemporains de Kant ni à ses commentateurs plus récents. D'abord, Johann Georg Rosenmüller remarque avec ironie que la

¹Ak., VII, 41.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 41, *éd.cit.*, p. 843. Par conséquent, il faut souligner qu'il n'y a aucun illuminisme dans l'expression kantienne et que la formule traduit, avec diplomatie et prudence, la pensée critique de Kant. Pour confirmer encore que l'*hermeneutica sacra* de Kant est bien loin de faire appel à l'assistance divine au moment de l'interprétation, en voici ce passage où il ne pourrait pas être plus clair à cet égard : "Si l'on admet l'herméneutique des docteur de la loi (*die Hermeneutik der Schriftgelehrten*) comme une révélation continue qui échoit en partage à l'exégète, on doit constamment porter atteinte à la divinité de la religion." Ak., VII, 66-67, *éd.cit.*, p. 876.

méthode interprétative de Kant au sujet du document sacré se passe de toute connaissance en langues, de toute érudition. C'est pourquoi

"tout celui qui possède l'Esprit de Dieu, de même que tout artisan, peut interpréter l'Écriture de cette façon, lorsqu'il lit l'Écriture dans une traduction [...] Il se préoccupe peu ou rien du tout au sujet de l'état réel des mots. Il n'a besoin ni de grec, ni d'hébreu, ni d'autre science pour comprendre. Parce qu'il a déjà sa propre religion de la raison, et sans exception la révélation qui se lui présente doit être interprétée conformément aux règles pratiques elle-mêmes."¹

Ensuite, si on lit les remarques d'Erich Klosterman à ce sujet, on y constate que pour ce commentateur l'esprit de Dieu dont Kant parle c'est la religion de la raison. Ainsi décharge-t-il la formule de Kant de toute résonance supranaturaliste et ne voit aucune difficulté interprétative dans l'introduction faite par Kant de l'expression *Dieu exégète* au coeur même de son herméneutique. D'après E. Klostermann donc "le seul interprète compétent du document sacré est la religion rationnelle"(*der einzige berufene Ausleger und Depositär heiligen Urkunde ist freilich die Vernunftreligion..*)². Par ailleurs, Olivier Reboul reconnaît que chez Kant l'interprétation symbolique de l'Écriture ne

¹"jeder, der den Geist Gottes hat, auch jeder Handwerksmann, kann die Schrift auf diese Art deuten, wenn er sie in einer Übersetzung liest [...] Er bekümmert sich um den eigentlichen Wortverstand wenig oder gar nicht. Er braucht also weder griechisch, noch hebräisch, noch eine andere Wissenschaft zu verstehen. Denn er hat schon seine Vernunftreligion, und nach den practischen Regeln derselben muß die ihm zugekommene Offenbarung durchgängig gedeutet werden." ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerung des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, pp. 141 et 145-156. C'est nous qui soulignons.

²KLOSTERMANN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur Praxis des Christentums, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, p. 22. Ces propos font allusion à Ak., VI, 113, où Kant conclut que "La religion de la raison et la science de l'Écriture sont donc ainsi les vrais interprètes et dépositaires compétents d'un document sacré." *éd.cit.*, p. 137.

concerne que la raison pratique et que c'est à la raison pratique de juger si il y a eu vraiment un enseignement dont l'origine serait la divinité. Dieu en tant qu'exégète est dans *notre* raison, ce qui revient à maintenir l'immanence de la lecture kantienne de la Bible.¹

Dernièrement, et avant de passer au sujet de la révélation scripturaire, nous voulons traiter quelques propos de Rudolf A. Makkreel. Ils ne se rapportent pas explicitement à l'expression du *Dieu exégète*, mais ils en suggèrent tout de même la possibilité d'une autre compréhension.² Il se pourrait, si l'on suit ce commentateur, que la référence à Dieu dans le travail herméneutique ne veuille que chercher un point de vue moins individuel, moins relatif, en tout cas moins limité. Dieu ne serait ainsi que l'idéal de l'interprétation, en tout cas moins limité. Dieu ne serait ainsi que l'idéal de l'interprétation, vers où la raison pratique doit toujours se diriger afin d'échapper à toute petitesse individualiste au niveau herméneutique. Le point de vue divin, à l'égard de l'exégèse biblique, est la façon par laquelle l'herméneutique kantienne arrive à inclure le point de vue de tout autre homme, à éviter l'arbitraire interprétatif, et à atteindre ce que nous avons caractérisé comme la *pensée élargie* (cf. chapitre III). Le recours à Dieu pour légitimer le caractère authentique de l'interprétation morale est toujours régulateur, jamais constitutif. Il ne possède qu'une valeur de point de vue, de *comme si* où la raison de

¹Cf. REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, p. 182.

²Cf. MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, University of Chicago, 1990, pp. 147-148.

l'herméneute philosophe cherche à se placer; c'est un horizon herméneutique jamais atteint, car régulateur, mais dont le seul essai de l'atteindre brise les frontières étroites du simple subjectivisme dans l'interprétation.

Revenons enfin au problème de la Bible comme quelque chose de révélé, de divin en tant que manifestation de la volonté de Dieu¹. W. Dilthey et Hans Rust se sont limités à rappeler que pour Kant la divinité du Livre des livres possède comme preuve l'efficacité morale qu'il a eu au long des temps sur le cœur des hommes.² À son tour, pour E. Troeltsch, le caractère révélé de l'Écriture chez Kant se trouve en rapport avec le caractère providentiel du développement historique. Compte tenu que la Bible est quelque chose d'historique, et en outre que l'histoire se développe en suivant les tendances que trace la Providence, "la Bible est une oeuvre de la Providence" (*die Bibel [ist] ein Werk der Vorsehung*)³. Par ailleurs, les études approfondies de Josef

¹Nous comprenons la révélation scripturaire comme la communication par Dieu de certaines vérités aux écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Nous ne considérons ni l'incarnation elle-même en tant que révélation, comme c'est le cas pour la tradition chrétienne, ni la distinction catholique entre inspiration et révélation. D'ailleurs Kant ne fait aucune référence à ces deux thèmes. Pour un aperçu de la notion de révélation en général, on peut consulter GALLING, Kurt (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Vierter Band, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, pp. 1597-1613, et AUROUX, Sylvain (éditeur), *Les notions philosophiques*, vol. II, Paris, P.U.F., 1990, pp. 2265-2266. Pour ce qui se rapporte aux questions de l'Écriture sainte et la révélation, cf. LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Chapitre I : "Écriture et révélation", volume I, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 56-74, et BENOIT, Pierre, *Inspiration and the Bible*, chapter 2: "Revelation and Inspiration in the Bible" (trans. J. Murphy O'Connor and Sister M. Keeverne), London, Sheed and Ward, 1965, pp. 28-49.

²Cf. DILTHEY, Wilhelm, *op.cit.*, p. 433 et RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, 1928, p. 111.

³TROELTSCH, Ernst, *op.cit.*, p. 136. Quelques pages auparavant cet auteur remarquait : "In Wahrheit hat Kant vorher wie naher einen sehr energisch und überaus häufigen Gebrauch von dem Vorsehungsgedanken gemacht, der ihm durch das sittliche Gesetz gewährleistet schien, und der für ihn wie für Goethe und für das ganze Jahrhundert das Zentrum der religiösen

Bohatec concernant la raison et la révélation chez Kant, nous permettent de conclure, en transférant ces propos aux affaires bibliques, que, d'une part, Kant s'oppose au naturalisme qui conteste, au niveau de l'écrit, la possibilité de toute révélation surnaturelle et divine, et il attaque le supernaturalisme pur (*der reine Supranaturalismus*) selon lequel il faut tenir pour nécessaire la croyance en la possibilité du révélé, d'autre part. Kant, continue J. Bohatec, étant donné sa qualité de rationaliste pur, admettrait comme possible une révélation surnaturelle, sans affirmer pour autant que la foi en une telle révélation soit nécessairement exigée afin d'accepter et d'accéder à une pure religion de la raison. Ainsi, "le rationaliste doit se tenir, en vertu de son titre, dans les frontières de la connaissance humaine"¹.

Au contraire, le théologien protestant Karl Barth préfère souligner, chez Kant, tout ce qui rend impossible une révélation divine. Car l'Être infini ne peut à jamais être saisi par nos sens, et que l'Écriture est quelque chose de sensible, il s'ensuit qu'il n'y a rien dans la Bible qui relève effectivement d'un Être infini. Cela veut dire qu'il n'existe ni critère expérimentale ni connaissance expérimentale de quelque chose comme une révélation écrite du divin. La divinité demeure une simple idée de la raison, un *ens rationis*, dont l'expérience sensible ne peut jamais fournir une intuition entièrement adéquate à une telle

Betrachtungsweise war" (p.90).

¹"*der Rationalist muß sich schon vermöge seines Titels innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten.*" BOHATEC, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1938, p. 50. Cf. là aussi le Dritter Abschnitt : "Vernunft und Offenbarung", pp. 41-60.

idée. De plus, s'il faut traiter l'écrit *comme* s'il était révélé, ce traitement est tout à fait rationnel, c'est-à-dire l'écrit se compare non pas avec la divinité elle-même, mais avec ce que la raison déclare comme convenable à l'idée qu'elle a du divin. D'où, conclut K. Barth,

"la raison est à elle-même, en tant que raison morale, le vrai miracle de la révélation, ou du moins un élément véritablement très étonnant dans la motivation de la religion rationnelle."¹

Un autre commentateur de langue allemande, Ernst Katzer, nous rappelle que la Bible chez Kant garde des liens essentiels avec le processus moralisateur que la Providence dirige au niveau de l'histoire universelle de l'humanité. Dans ce processus d'histoire providentielle le texte biblique possède un rôle fondamental, compte tenu qu'il lie les hommes dans une Église, laquelle Église aura à devenir une Église invisible en tant que communauté éthique. De même, E. Katzer renvoie à un *Loses Blatt* de Kant où le philosophe attribue une origine naturelle à l'Écriture : elle serait une sorte de "révélation naturelle" en ce sens que la Bible manifeste, de façon écrite, une révélation immanente — dans les limites de l'expérience sensible — de la raison et plus précisément de la loi morale.² La Bible doit donc plutôt, écrit Kant, "considérée comme ayant une origine naturelle" (*mithin als natürlichen Ursprungs angesehen werden*)³.

¹BARTH, Karl, *op.cit.*, p. 149.

²"Diese Offenbarung [celle de la Bible] ist immer als eine natürliche anzusehen, als geschehen eben durch die Vernunft." KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien* 18 (1913), p 104.

³Lose Blätter aus Kants Nachlass, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten, Ak., XXIII, 449.

Enfin, E. Katzer rappelle aussi l'élément essentiel qui gêne Kant à l'égard de la révélation, soit scripturaire ou autre, à savoir qu'en tant qu'évènement historique déterminé auquel la croyance d'Église porte foi, la révélation textuelle est loin de posséder la généralité sans limites d'une foi religieuse pure. Si l'on se tient uniquement à la révélation de l'écrit, le contenu révélé ne pourrait jamais se communiquer et devenir universellement compréhensible. De là, l'écrit n'aiderait pas non plus à la fondation d'une Église universelle¹. C'est pourquoi, à tout prix, l'herméneutique sacrée de Kant, par le principe d'anhistoricisme, enlève à la Bible sa teneur de révélation divine ponctuelle parce qu'historique et préfère parler d'une révélation rationnelle du devoir pratique dans les représentations scripturaires. Dans l'opuscule de 1786 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Kant a fait la peinture d'une situation telle où des témoignages documentaires factuels l'emportent sur la législation d'origine rationnelle. La Bible comme livre révélé y est visée, car la révélation n'est pour Kant qu'un des faits de l'histoire. Ce texte permet également de mettre en rapport la critique kantienne de l'illuminisme avec la notion d'inspiration scripturaire chez l'écrivain sacré. Il serait donc permis de penser, au moins en ce qui concerne l'opuscule de 1786, que l'inspiration biblique doit être bannie du véritable sens biblique : elle suppose un illuminisme effectif contre lequel le Principe d'Immanence nous a déjà mis en garde. Voici le passage du texte de 1786 :

¹KATZER, Ernst, *op.cit.*, p. 106.

"chacun se mettant à suivre son inspiration alors que la raison seule peut légiférer en toute validité pour quiconque, une inévitable confusion du langage ne tarde pas à éclater parmi eux : et c'est ainsi que, pour finir, d'inspirations intérieures sortent des faits avérés par des témoignages extérieurs, de traditions à l'origine librement choisies des documents imposés avec le temps; en un mot, une totale soumission de la raison à des faits, c'est-à-dire la superstition."¹

Par rapport aux commentateurs de langue française au sujet de la révélation chez Kant, Zylvain Zac² et Marc Renault³, ont attiré l'attention sur la suspension critique du jugement touchant la possibilité du révélé. Sur la base du criticisme, il est impossible d'affirmer ou de nier si la révélation est possible. Or, celui qui a le mieux déterminé la révélation biblique chez Kant, c'est Jean-Louis Bruch. Il existe, commente J.-L. Bruch, deux critères qui attesteraient, d'après Kant, la nature authentiquement révélée de l'Écriture sainte. Le premier critère est d'ordre pratique : s'il s'agit d'une révélation écrite, le texte doit avant tout s'accorder avec ce que la loi morale ordonne. "La loi morale, étant considérée comme le commandement de Dieu, une authentique parole de

¹KANT, Emmanuel, "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?", Ak., VIII, 145 (trad. Pierre Jalabert), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, pp. 543-544. Cf. aussi AVIAU DE TERNAY, Henri d', "Kant et la Bible. Des traces aux frontières", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 827-828. Sur le fait de l'inspiration Pierre Benoit écrit: "La Bible nous montre l'Esprit de Dieu s'emparer d'un homme pour le faire agir, parler ou écrire au service de sa révélation [...] De cette révélation vécue et parlée tout au long d'une histoire sainte résultent donc des «Livres saints» (I Macc., XII, 9) qui racontent la geste divine, contiennent la parole de Dieu et représentent pour le peuple élu la charte de sa mission, la base de sa foi." BENOIT, Pierre, "Inspiration biblique", in JACQUEMET, G. (éditeur), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1963, p. 1710.

²Cf. ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 73ème année, janvier-mars, 1968, pp. 118.

³RENAULT, Marc, "La Bible chez Kant", *Science et Esprit*, vol. XXXIX, No. 3, 1987, p. 390.

Dieu ne peut que coïncider avec elle et contribuer à la promouvoir."¹ Le deuxième critère, continue J.-L. Bruch, est d'ordre théorique : il faut démontrer qu'un texte comme la Bible n'a pas une origine humaine. C'est-à-dire, il faut distinguer l'Écriture sainte de tout autre traité de morale dont l'origine ne pourrait être qu'humaine. Un premier aspect confirmant le caractère surhumain du document sacré c'est le fait que la morale évangélique semble nous être parvenue d'une façon plus ou moins miraculeuse, en ce sens qu'elle est surgit soudainement de l'Église la plus statutaire du monde antique. Elle n'est pas le développement naturel de l'Église juive². Le deuxième aspect confirmant la divinité de la Bible se trouve du côté purificateur, du point de vue pratique, de la théologie et, plus largement, des consciences des hommes de l'Antiquité. Pour Kant, affirme J.-L. Bruch, "les anciens n'avaient aucun concept de la sainteté, c'est-à-dire de la pureté morale du cœur."³

¹BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 183. Harmut Rosenau en donne un commentaire presque identique : "*Wenn aber der Maßstab zur Beurteilung dessen, was Offenbarung Gottes sein kann und was nicht, der menschlich-praktischen Vernunft entnommen wird, dann steht der Inhalt jeder möglichen Offenbarung Gottes a priori fest : Moralität [...] Was sich in Kants Anwendung des Kriteriums der Moralität zur Überprüfung der Göttlichkeit einer Offenbarung ausspricht, ist das Verlangen des Menschen nach einer allgemeingültigen Sicherheit im Umgang mit dem Göttlichen. Es ist letztlich das Bedürfnis, über Gott kalkulierend vernügen zu können, mit den Hinweis auf das für alle — auch für Gott — zu allen Zeiten Verbindliche : das Ethische.*" ROSENAU, Harmut, "Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Band 27 (1985), pp. 253-254.

²Cf. *loc.cit.* Nonobstant, nous nous tenons à distance de ces propos de J.-L. Bruch. Cet auteur oublie le *Loses Blatt* (Ak., XXIII, 449) que nous avons cité ainsi que les précisions kantienne en matière d'une philosophie de l'histoire des religions. Cf. sur ce point particulier nos analyses sous le principe d'ahistoricisme, Chapitre IV.

³*Ibidem*, p. 184.

Il est certain que s'il faut parler de la Bible en tant que livre révélé, saint, inspiré par Dieu, tous ces attributs lui viennent, d'après l'herméneutique kantienne, de son rapport symbolique privilégié à l'idéal moral de l'humanité et non pas d'une prétendue origine supranaturelle. Pour quelques-uns comme J.G. Rosenmüller, la position de Kant ne cherche d'abord qu'à affaiblir l'autorité de la révélation et à la rendre un simple moyen d'une religion morale pure.¹ Le principe d'immanence, en outre, permet à l'interprète d'éviter les épineuses difficultés dialectiques qu'entraîne l'affirmation que la Bible est un livre révélé. Et si on la traite comme *si elle* était vraiment d'origine divine c'est parce que l'Écriture possède une pertinence particulière à l'égard de notre destinée pratique. Or, l'herméneute philosophe veut réduire l'importance d'une effective révélation scripturaire. Pourquoi? Parce que la révélation est quelque chose d'essentiellement historique. Elle a eu lieu dans un moment déterminé du temps passé. L'historique du révélé ne fait que rendre les représentations bibliques contingentes et non valables pour tous les hommes. Le principe d'ahistoricisme nous a déjà montré qu'aucun fait d'expérience — et la révélation est un fait d'expérience —, ne possède l'universalité et la nécessité pour servir de fondement à une pure foi de la raison. La révélation sert à fonder une législation statutaire où seulement l'extériorité des actions importe, mais parce que liée au *factum historicum* de la révélation biblique la législation

¹Cf. ROSENMÜLLER, Johann Georg, *op.cit.*, p. 101.

statutaire ne peut pas devenir source d'obligation pour l'humanité tout entière.¹ Les statuts qui se rapportent à une révélation écrite comme à leur légitimation n'appartiennent pas à l'essentiel (*principale*) d'une religion rationnelle mais à ce qui est secondaire (*accessorium*)².

Kant insiste à plusieurs reprises que l'authenticité d'une révélation scripturaire ne se déduit ni de l'enseignement et de l'exemple d'un homme, c'est-à-dire le Jésus évangélique³, ni du récit historique, mais bien de l'esprit de ce que Kant appelle "foi évangélique messianique". Dans ce sens il faut dire que les réflexions kantiennees concernant la révélation biblique se limitent plus que souvent aux Évangiles. C'est là où l'esprit de la foi évangélique messianique montre sa dimension morale, c'est-à-dire son accord avec une religion rationnelle.

Il n'en demeure pas moins que Kant s'oppose fortement à tenir comme importante l'inspiration divine de l'Écriture. Il arrive à dire que "fonder l'origine de ce livre sur l'inspiration de son auteur (*deus ex machina*) pour en sacraliser même les statuts inessentiels, doit davantage affaiblir que renforcer la confiance en sa valeur morale."⁴ Au contraire d'Alexander Gottlieb Baumgarten, pour qui l'inspiration de la Bible (Θεοπνευσία *Sacrae Scripturae*)

¹Ak., VI, 104.

²Ak., VII, 64.

³Cf. Ak., VII, 63.

⁴KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 64, *éd.cit.* pp. 872-873.

permet de conclure à sa perfection divine¹, Kant voit dans la notion d'inspiration l'arbitraire du hasard, conduisant à l'incrédulité, et l'inattendu du miracle, amenant à la superstition. En ce sens, l'inspiration produit un désaccord avec une foi rationnelle, étant donné que celle-ci n'est ni hasardeuse ni miraculeuse, mais en revanche nécessaire et l'effet bien déterminé de la loi pratique.² Tel que le dit Ernst Katzer l'inspiration biblique suppose comme réel quelque chose qui n'est qu'une contradiction *in adjecto*, à savoir une expérience au-delà de l'expérience :

"La Bible n'est pas née grâce à une inspiration dans le sens d'une révélation externe (empirique). Une expérience surnaturelle est une contradiction en elle-même. Celui qui s' imagine une sagesse comme se versant d'en haut (Inspiration), pense l'absurde de la possibilité d'une expérience surnaturelle."³

Par ailleurs, la prudence critique de Kant, guidée par le principe d'immanence, ne l'autorise pas à affirmer que la Bible soit une révélation divine écrite, mais que, compte tenu de son utilité morale, il est légitime de la traiter — et attention au subjonctif II! — "comme si elle était une révélation divine" (*als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre*)⁴. Ainsi, par une procédure

¹Cf. BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herm. Hermmerde, 1773, §137, p. 69. Cet auteur consacre la plupart du Chapitre II de son livre à argumenter en faveur de l'inspiration (θεοπνευσία) des Écritures sacrées.

²Ak., XXIII, 442.

³*Nicht durch die Inspiration im Sinne einer äusserlichen (empirischen) Offenbarung ist sie [=die Bibel] hervorgebracht. Eine übersinnliche Erfahrung ist ein Widerspruch in sich selbst. Der, welcher sich eine Weisheit als von oben herab eingegossen (Inspiration) vorstellt, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung."* KATZER, Ernst, *op.cit.*, p. 102.

⁴Ak., VII, 65.

semblable à celle de ses analyses par rapport à la Révolution Française, Kant ne vise pas le document sacré en lui-même, afin d'y découvrir son caractère de divine révélation, mais il préfère constater l'effet moralisateur de la Bible sur ses lecteurs. C'est pourquoi Kant écrit :

"L'authenticité d'un tel écrit comme écrit divin ne peut être déduite d'aucun récit historique, mais seulement de sa capacité éprouvée de fonder la religion dans des coeurs humains [...] La Bible contient en elle-même un motif suffisant, pratiquement, de son authentification comme (moralement) divine, dans l'influence que de tout temps elle a exercé sur le coeur des hommes comme texte d'une doctrine systématique de la foi."¹

Constatons ceci pour finir ce chapitre: il est fort probable que cet argument kantien, pour fonder la divinité révélée de l'Écriture à travers son effet sur le coeur humain, ait une origine protestante. En tout cas, il se trouve déjà chez Luther, et plus précisément dans le *Kleiner Katechismus* du réformateur que, nous savons, Kant connaissait. Martin Luther identifie comme une marque interne (*inneres Kennzeichen*) de la divinité de la Bible "la force interne par laquelle cette Parole [sc. la Bible] éclaire, améliore et béatifie tout celui qui la lit, la considère et écoute avec attention et avec une âme avide de salut."².

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", AK., VII, 64, *éd.cit.*, p. 64. Cf. Aussi Ak., VII, 61, *éd.cit.*, p. 61.

²*die innere Kraft, womit dieses Wort [die Bibel] Alle, die es mit Aufmerksamkeit und heilsbegieriger Seele lesen, hören und betrachten, erleuchtet, bessert un beseligt.*" LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1838, §203, pp. 114-115.

Chapitre VI

LA LECTURE KANTIENNE DE LA JUSTIFICATION

Il est d'un grand intérêt de voir comment les principes de l'herméneutique critique fonctionnent lorsque la pensée de Kant fait face, au niveau biblique, à une question essentielle de la tradition chrétienne, à savoir la justification. S'il est possible de dire dès maintenant que Kant a tendance à atténuer l'importance de comprendre la justification comme un effet de la Grâce du Christ¹, il n'en demeure pas moins que sa pensée religieuse dans *La religion* montre un parcours très clair, c'est-à-dire celui allant du péché originel pour arriver à ses réflexions sur la justification.² De même, bien que Kant ne cite jamais Calvin, Zwingli, Melancton, et une seule fois Martin Luther³, il semble bien que ses réflexions tiennent compte, et élaborent une position bien précise, de ce qui pour les réformés était une question théologique fondamentale : Kant, au contraire des réformés, ne sera pas d'accord de limiter notre salut à une justification où la foi est la seule chose importante.⁴

Martin Luther, par exemple, préfère la doctrine paulienne de la justification, celle que l'on rencontre dans l'Épître aux Romains, au lieu de

¹Cf. GRONDIN, Jean, *Lettre du 7 mai 1996 à Andrés Lema-Hincapié*, inédit.

²Cf. BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 27.

³Ak., XXI, 6, *Opus postumum*.

⁴Cf. WILLEMS, Bonifac A., *Soteriología desde la Reforma hasta el presente*, (trad. Gumersindo Bravo), Madrid, B.A.C., 1975, pp. 2-32.

considérer la doctrine de saint Jacques où les oeuvres sont plus importantes que la simple foi.¹ Même, Luther n'accepte pas comme canonique l'Épître de saint Jacques.² Bonifac A. Willems nous rappelle que le réformateur d'une part, aimait se référer au chapitre 1, verset 17, de l'Épître de Paul aux Romains. On y lit: "Der Gerechte wird aus Glauben leben"³. Et, d'autre part, que "à partir de son Premier Cours Biblique (1513-1515) il est clair pour Luther que pour la justification de l'homme deux choses bien différentes sont nécessaires: d'abord, la foi, et deuxièmement, la reconnaissance de la propre nature pécheresse."⁴

Deux autres auteurs que Kant a fréquentés, à savoir Alexander Gottlieb Baumgarten et Johann Friedrich Stapfer, soulignent la teneur salutaire de la Bible. Pour le premier, "*evicta Θεοπνευσία rerum ad salutem propius pertinentium in sacra Scriptura contetarum.*"⁵ Chez le deuxième, d'après sa *Grundlegung zur wahren Religion*, à part un livre prophétique (*ein prophetisches Buch*), sur l'avenir de l'Église, et des livres historiques

¹Cf. PLARD, Henri, "La Bible luthérienne de Fresenius", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 451-452.

²Cf. ÉCOLE, Jean, "Wolff", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, éd.cit., p. 808.

³LUTHER, Martin (trad.), *Die Bibel. Die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments*, Wiesbaden, Panorama, 1983, p. 167.

⁴"desde su *Primer curso biblico* (1513-1515) es clara para Lutero que para la justificación del hombre, son necesarias dos cosas distintas : en primer lugar, la fe, y en segundo lugar, el reconocimiento de la propia pecabilidad." WILLEMS, Bonifac A., *op.cit.*, p. 6.

⁵BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herm. Hermerde, 1773, §119, chapitre II, section X : *De Inspiratione Verborum*, p. 64.

(*historische Bücher*), le Nouveau Testament contient des livres doctrinaux (*Lehrbücher*). Ces livres concernent la doctrine de la grâce divine, et celle-ci J.F. Stapfer la comprend en tant que justification du pécheur devant Dieu (*insonderheit die Weise der Rechtfertigung des Sünders vor Gott*).¹ Il fait un compte-rendu de deux lettres qui seront par la suite d'une grande importance pour nous, à savoir l'Épître de Paul aux Romains et celles de Jacques. À l'égard de la première épître, J.F. Stapfer la résume ainsi : L'apôtre Paul y montre la justification du pécheur comme "la principale forteresse" (*die Haupt-Vestung*) de la religion chrétienne. Cette justification ne s'obtient par aucun type d'action (*Werke*) mais uniquement par la foi en Jésus-Christ. Et, finalement, il précise en quoi consiste la justification :

"Il [sc. l'apôtre Paul] montre par la suite quels sont les fruits de la justification: c'est la paix avec Dieu, la sanctification, vu que l'homme doit être libéré de l'empire du péché à travers la foi en Jésus; c'est la libération de la loi et de la condamnation."²

En ce qui concerne l'épître de l'apôtre Jacques, J.F. Stapfer affirme que l'on y trouve la doctrine de Jacques concernant la justification (*die Lehre der Apostel von der Rechtfertigung*), doctrine selon laquelle la foi n'est pas suffisante pour être justifié devant Dieu, c'est-à-dire que la justification n'est pas

¹STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zürich, Heidegger und Comp., 1756, §XCIV, p. 398.

²*Er [der Apostel Paulus] zeigt hernach, welches die Früchte der Rechtfertigung seyen : Es ist der Friede mit Gott, die Heiligung, da der Mensch durch den Glauben an Jesum auch vor der Herrschaft der Sünde befreyet werden muß; es ist die Freyheit von dem Gesetz und der Verdammniß."* Ibidem, §CI, p. 413. Nous verrons plus tard, en suivant le principe d'immanence, que Kant réduit la valeur du corrélat transcendant de la justification, à savoir Dieu et sa paix, ainsi que le besoin de la foi en Christ en tant que moyen pour y aboutir.

possible sans oeuvres ([*Der Apostel*] zeigt, daß der Glaube nicht ohne Werke seyn könne). Kant retiendra cette possibilité d'un mélange de foi et d'oeuvres, et en un sens, il semble bien que le philosophe a gardé *mutatis mutandis* l'interprétation générale que Stapfer fait de l'épître de l'apôtre Jacques. Or, il faut aussi dire que chez Stapfer la doctrine de Jacques sur la justification n'obtient pas un statut fondamental pour le christianisme. Il n'y a qu'une *Haupt-Vestung* du christianisme, à savoir la doctrine paulienne de la justification. Il n'en demeure pas moins que la description de la justification de Jacques chez Stapfer insiste sur les vertus pratiques que l'homme devrait posséder s'il veut être justifié, en union, bien sûr, avec sa foi en Christ. Selon les mots de Stapfer, l'apôtre Jacques considère

"qu'une simple science de la foi n'est pas suffisante, qu'il est encore exigé d'y ajouter quelque chose d'autre, c'est-à-dire les fruits sincères de l'Esprit, un christianisme sévère et actif dans l'amour, dans la douceur, l'humilité, *Verläugnung*, patience, prière, et d'autres vertus chrétiens."¹

Par rapport aux textes de Kant lui-même, une première définition de la justification peut-être trouvée dans l'importante lettre que le philosophe envoie à Johann Kaspar Lavater le 28 avril 1775. Kant s'y sert de la figure vétérotestamentaire de Job pour rendre plus clairs ses propos : comme chez Job, la justification ne consiste ni à flatter Dieu ni à avoir des sentiments nés de la peur, mais bien à se tenir ferme (*Stich halten*) au dernier instant de la vie

¹"daß eine blosser Wissenschaft zum Glauben nicht genug sey, sondern daß noch ganz etwas anders dazu erfordert werde, nemlich die rechtschaffenen Früchte des Geistes, ein ernstliches und thätiges Christentum in der Liebe in der Sanftmuth, Demuth, Verläugnung, Gedult, Gebet, und andern Christlichen Tugenden". Ibidem, §CXV, p. 443.

avec "la plus pure sincérité en ce qui concerne les convictions les plus secrètes du coeur", convictions dont l'origine est la libre croyance de l'âme¹. Dans la même lettre, il y a d'autres éléments enrichissant la notion de justification. En plus, ces éléments précisent encore ce qui est accessoire et ce qui est essentiel dans l'Évangile. L'essentiel de l'Évangile est son enseignement moral, et cet enseignement moral vise ce qu'il nous faut faire afin de nous rendre dignes d'une assistance divine, tandis que l'auxiliaire de l'Évangile s'identifie avec tout ce qui se rapporte à une détermination "disant seulement ce que Dieu a fait pour venir en aide à notre *fragilité* en vue de notre justification à ses yeux."² Il s'ensuit donc que s'il est possible de parler d'une doctrine de la justification chez Kant, elle consistera en tout ce que nous faisons pour nous rendre dignes du salut, sans déterminer pour autant, par des affirmations métaphysico-transcendantes, qu'est-ce que ce salut. À l'époque de cette lettre, Kant pense que nos efforts, les plus sincères, au niveau moral, ne sont pas suffisants, étant donnée la nature fragile de nos pouvoirs moraux. C'est pourquoi, puisque subordonner les maximes de l'amour propre aux commandements de la loi morale échappe à nos forces éthiques, Kant est

¹Ak., X, 176, traduction in KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion*, (trad. Jean-Louis Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 23-25. Il convient de retenir dès maintenant que chez Kant la justification est considérée fondamentalement de *notre* point de vue, et non pas de celui de Dieu. Si Dieu y est considéré, il n'en demeure pas moins que ce Dieu est le Dieu au point de vue de la raison pratique. La pensée kantienne sur la justification n'oublie jamais les recommandations du principe d'immanence et du principe d'autonomie.

²Ak., X, 176, traduction in *op.cit.*, p. 25.

autorisé de parler d'une *foi morale* comprise comme la confiance sans conditions en l'aide de Dieu à l'égard de nos actions vertueuses.¹

Il faut dire tout de même que les propos kantien de la lettre à Lavater ne sont pas entièrement critiques. Kant ne se rend pas compte qu'affirmer le besoin inconditionné d'un surplus divin pour accomplir les ordres du devoir conduit par là même à rendre impossible toute imputabilité du bien moral. S'il nous faut toujours Dieu pour accomplir une action vertueuse, c'est Dieu et non pas nous le véritable réalisateur de ce que la loi morale exige. Il faudra pourtant attendre aux développements de *La religion* et du *Conflit des facultés* pour connaître la position critique de Kant à cet égard : la doctrine de la justification, tel que celle du péché originel entraîne quelque chose d'incompréhensible, et en ce sens de mystérieux. Nous reconnaissons la fragilité de notre nature morale. Or, notre volonté ne doit nécessairement préférer les maximes fondés sur l'amour propre, d'une part, ni ne doit nécessairement avoir besoin d'un complément surnaturel pour suivre le principe objectif du devoir, d'autre part. S'il en était autrement la faute ou le mérite ne seraient pas *notre* faute et *notre* mérite, mais uniquement l'effet ou bien d'une nature humaine pécheresse sans place pour la liberté, ou bien d'une nature divine.

Dans *Le conflit des facultés* et dans *La religion*, la doctrine de la justification va se maintenir comme doctrine du salut, y compris dans le sens

¹Cf. Ak., X, 178.

d'une métamorphose morale de tout ce qu'il est en notre pouvoir pour arriver à atteindre une véritable dignité au point de vue éthique. *Le conflit des facultés* traite les difficultés d'une doctrine biblique de la justification dans ce que Kant appelle le quatrième principe — *déduit*, selon E. Katzer — des principes philosophiques de toute exégèse scripturaire. Là, la grâce, nom que la tradition donne au surplus surnaturel, apparaît liée aux réflexions kantienne sur la transformation morale de l'homme. La justification à travers la grâce divine possède des antécédants bibliques qui semblent bien mettre en doute l'autonomie de la volonté. En conséquence elle pourrait anéantir la moralité kantienne pour qui la liberté est sa *ratio essendi* et la loi morale sa *ratio cognoscendi*. L'herméneutique critique fait face à des passages de l'Écriture dont la teneur littérale contredit bel et bien les principes de la moralité. Quoique ces passages devrait être interprétés à l'avantage de la raison pratique dans une lecture immanente en leur enlevant toute portée suprasensible, il n'en reste pas moins que quelque chose de transcendant demeure là. Ce quelque chose de transcendant, dépassant les frontières de tout jugement constitutif, demeure non pas dans l'affirmation d'une grâce divine qui agit sur notre volonté, mais dans l'espoir et la confiance en une aide surnaturelle. C'est ce que la lettre à Lavater du 28 avril 1775 désignait comme *foi morale*. En d'autres mots : si l'effectivité (*die Wirklichkeit*) d'un complément divin de la volonté n'est jamais affirmé, ce complément est toutefois présent dans l'horizon d'espérance que l'herméneutique critique laisse ouvert.

Voici le texte de Kant où le philosophe consigne son principe exégétique touchant la grâce et la justification :

"Là où l'action personnelle n'est pas suffisante pour légitimer (*zur Rechtfertigung*) l'homme devant sa propre conscience (jugeant de façon stricte), la raison est autorisée à admettre à la rigueur, en un acte de foi, un complément surnaturel pour combler les déficiences de sa justification (même s'il ne lui est pas permis de déterminer en quoi il consiste) [...] Donc les passages qui semblent contenir une telle révélation spécifique doivent être interprétés de telle façon qu'ils concernent seulement le véhicule de cette foi morale pour un peuple [...] et non pas la foi religieuse : ils concernent donc simplement la foi d'Église."¹

La dernière citation est bien riche en éléments. Premièrement, il convient de noter que Kant limite la justification à une affaire de l'homme avec sa propre conscience. Ceci est vraiment révolutionnaire par rapport à la tradition catholique et protestante pour qui la justification met en rapport, d'un côté Dieu et sa bonté, et, d'un autre côté, la foi ou les oeuvres de l'homme². Ensuite, Kant est obligé de postuler, par foi, l'existence d'une grâce divine, étant donné que nos forces morales n'arrivent pas à être à la hauteur de ce que la loi morale nous commande d'accomplir. Or, conforme au principe d'immanence, l'exégèse kantienne ne peut pas pour autant déterminer la teneur quidditative de la grâce. En un *acte de foi* la raison admet, à la rigueur, qu'il y

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 43, (trad. Alain Renaut) in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 847. Il est étrange que M. Renaut oublie de traduire la deuxième parenthèse de la citation.

²Cf. "Rechtfertigung", in RITTER, Joachim - GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, Basel, Schwabe und Co. A.G., 1992, pp. 251-265; et "Rechtfertigung", in GALLING, Kurt (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 5, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1961, pp. 825-846.

a quelque chose comme un surplus divin dans notre volonté, mais évite toute prétention, car la modestie rationnelle du principe herméneutique l'oblige, de réaliser une détermination de la grâce en tant qu'objet de connaissance. Enfin, les passages bibliques dont la lettre détermine la nature de la grâce doivent être considérés comme liés aux croyances d'une Église historique sans aucune pertinence pour une pure foi rationnelle. Les représentations de l'Écriture sur la grâce qui ont un contenu objectif appartiennent à cette partie de la Bible que Kant appelle *organon*. C'est l'*accessorium* de l'Écriture et dont la valeur n'atteint ni l'universalisme ni la nécessité que la partie canonique du document sacré possède.

Le conflit des facultés ajoute encore qu'il est possible de penser à trois hypothèses sur la métamorphose morale de l'homme. Kant appelle la première hypothèse "orthodoxie sans âme". Elle suppose, pour créer les conditions d'accès à la grâce de Dieu, une affliction morale extrême de la part de l'homme lui-même. À travers cette vexation personnelle l'homme se rend disponible à l'influence de la divinité. Pour le dire avec le mots de Georg Hamann, cités par Kant : "[la] descente aux enfers de la connaissance de soi ouvre le chemin de la divinisation." ¹ La deuxième hypothèse est mystique. Le passage d'une nature pécheresse à un état d'amélioration morale se fait naturellement grâce à l'aide de la raison. Toutefois, pour ne plus retomber dans le mal pratique les forces de la raison sont insuffisantes. C'est pourquoi il est nécessaire le

¹*Ibidem*, Ak., VII, 55, *éd.cit.*, p. 862.

sentiment d'un commerce continuuel avec le surnaturel. Ce surnaturel serait la garantie de la persévérance dans le bien. La troisième hypothèse est la solution de Kant. Il la nomme "la doctrine biblique de la foi" (*die biblische Glaubenslehre*).¹ Il s'agit dans cette hypothèse de rendre opératif l'esprit du Christ qui est en nous. Cette expression, à des clairs teints précritiques, Kant la traduit critiquement ainsi : cet esprit n'est que le pouvoir de notre disposition morale originelle au bien.

"Et ainsi, entre l'*orthodoxie* sans âme et le *mysticisme* qui tue la raison, il y a la doctrine biblique de la foi, telle qu'elle peut, à partir de nous-mêmes, être développée par le moyen de la raison, vraie doctrine religieuse fondée sur le *criticisme* de la raison pratique, agissant avec une force divine sur le coeur de tous les hommes pour fondamentalement les rendre meilleurs et les réunir dans une Église universelle (quoique invisible)."²

Kant a aussi fait des développements approfondis sur la justification par grâce dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Ce qui frappe de prime abord au sujet des réflexions kantiennees sur la grâce, c'est qu'il situe la grâce dans les *parerga* (annexes) d'une religion rationnelle. Cela veut dire que la grâce, comme surplus surnaturel collaborant à notre révolution morale individuelle, n'appartient pas tout à fait au contenu d'une pure religion de la raison. Il s'ensuit que le philosophe, s'il lui faut encore parler de la grâce, il le fait en sachant que le référent de son discours philosophique se trouve à la

¹Ak., VII, 59.

²*Ibidem*, Ak., VII, 59, *éd.cit.*, p. 867. Subtilement, Kant déplace la force divine, en tant que surplus moral, de Dieu vers la raison pratique.

frontière avec ce qui est proprement philosophique.¹ Par ailleurs, si l'on lit attentivement le livre de 1793, il faut conclure que Kant n'a jamais affirmé la réalité effective (*die Wirklichkeit*) de la justification comme la satisfaction de Dieu par la conversion de l'homme et l'abandon de sa nature pécheresse. Aussi Kant a-t-il toujours été zélé d'utiliser des biais terminologiques afin de ne pas retomber dans un dogmatisme précritique. C'est pourquoi il se sert, par exemple, de tournures comme celle-ci : "supposé qu'il y ait une satisfaction donnée pour des péchés de l'homme ..." (*Vorausgesetzt : daß für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, ...*).² Enfin, Kant ne cesse pas d'insister sur la condition nécessaire pour accueillir une aide surnaturelle — s'il y en a —, à savoir il faut que l'homme, de lui-même, s'en rende digne et fasse tout ce qui se trouve dans son pouvoir. Seulement ce mérite conquis à travers un changement de conduite, où l'origine n'est que notre raison et uniquement notre raison, peut fonder l'espérance et nous disposer favorablement pour recevoir un supplément moral venant de Dieu. Il faut donc éviter de se limiter à interpréter la Bible comme si elle ne parlait que de la nature passive de notre volonté; comme si la sainteté de notre cœur ne dépendait que d'une puissance extérieure; comme si nous ne pourrions rien sans la grâce divine en ce qui touche le développement de notre disposition morale au bien. De ce point de vue, qui souligne la perspective humaine d'une justification possible, tout essai

¹Kant nomme aussi ces *parerga* : *Nebengeschäfte* (*Religion*, VI, 52), *Beiwerke* (*Métaphysique des moeurs*, VI, 473, 28), *Nebenwerke* (*Anthropologie*, VII, 243, 30) et *Zierathen* (*Critique du jugement*, V, 226, 4).

²Ak., VI, 116.

contraire se voulant héritier des enseignements de l'Écriture produit la méfiance pratique dans les pouvoirs de notre agir et nous entraîne dans une néfaste paresse de la pensée pratique. C'est la tyrannie de la *ignava ratio* pour qui Dieu, et uniquement Dieu peut nous rendre agréables à ses desseins.¹

L'Écriture, selon le principe de pertinence morale, nous encourage à travailler pour notre amélioration morale, et en ce sens doivent aller les interprétations scripturaires. Et pour respecter ce principe il faut suivre les recommandations du principe d'autonomie : l'imputabilité d'une action vertueuse fondée sur les exigences de la loi morale ne relève que de nous. Et supposé qu'il y ait une assistance surnaturelle, il y a nécessairement eu et préalablement tout un travail radicalement humain pour se rendre digne d'accueillir cette sorte d'assistance. Ce n'est pas à l'aide extérieure, comprise soit comme une collaboration positive soit comme le fait d'aplanir les obstacles se présentant à la vertu² à qui s'adresse le message du Maître de l'Évangile, mais à l'appel de tous les efforts de notre volonté. Là se trouve le mérite et là se trouve la possibilité d'accès à un virtuel appui de la part de Dieu.³ En résumé, en voici la position de Kant : "Chacun doit plutôt procéder comme si tout dépendait de lui, et c'est sous cette seule condition qu'il peut

¹Cf. Ak., VI, 57.

²Cf. Ak., VI, 44.

³ Cf. Ak., VI, 52.

espérer qu'une sagesse supérieure consentira à donner un achèvement à ses efforts bien intentionnés."¹

Nous avons déjà dit que la justification en tant qu'effet de la grâce n'est pas utile au niveau théorique, car elle nous amène en des difficultés dialectiques; et, pour l'usage pratique, il faut l'éviter si l'on ne veut pas tomber dans l'hétéronomie de la volonté à l'égard de ses maximes.² Toujours est-il, continue Kant, que si la grâce comme aide de Dieu à notre nature fragile est possible, il n'en demeure pas moins que les effets moraux de la grâce, c'est-à-dire la justification devant Dieu, possède quelque chose d'incompréhensible (*etwas Unbegreifliches*). Ainsi, la grâce nous conduit-elle dans le mystère de cette révolution morale qui est la justification.³ L'incompréhensibilité ou le mystère de la justification tient de ces deux faits : Premièrement, "comment est-il possible qu'un homme par nature mauvais fasse de lui-même un homme bon, c'est ce qui dépasse nos concepts : en effet, comment un arbre mauvais peut-il

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 101 (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, éd.cit., p. 122. Dans ce sens, comme nous le verrons plus tard, va la lecture kantienne de la parabole des talents (*Matthieu* 25, 14-30).

²Cf. Ak., VI, 53.

³Sur le mystère de la transformation du coeur chez Kant, cf. Ak., VI, 44; VI, 72; VI, 118; VI, 142. Cf. sur le mystère de la justification, REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971, p. 201. J.-L. BRUCH et P. RICOEUR parlent du paradoxe de la notion de justification pour se référer à sa nature mystérieuse. Cf. BRUCH, Jean-Louis, *op.cit.*, p. 76 et RICOEUR, Paul, "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 33-34. En outre, cf. WIMMER, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*, §14: "Kann der böse Mensch von sich aus ein guter Mensch werden?", Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 150-160.

porter de bons fruits?"¹ Deuxièmement, si la grâce s'avère nécessaire pour vaincre le penchant au mal, il faut pourtant que le surplus de la grâce divine ne soit pas tel que l'homme perde sa responsabilité à lui seul dans le fait d'être devenu bon ou justifié.

Il est certain tout de même que, selon Kant, la justification ne s'obtient ni par des actes religieux de culte,² ni par des châtiments venant de la Justice de Dieu,³ ni par la simple foi en le Scrutateur des coeurs⁴ ou en son Fils. Chez Kant, la justification ne se réduit pas à être une affaire de foi en un personnage historique, et si l'on demeure dans la foi en Jésus au point de vue phénoménal, de ses actes référés dans l'Écriture, cela ne permet pas de dériver des conséquences nécessaires pour notre conduite, afin de nous rendre meilleurs. En ce sens, la justification ne passe pas par la foi en le Jésus de l'histoire évangélique. Toutefois, lorsque la foi porte sur l'homme-Dieu, archétype moral de l'humanité qui est une Idée pratique, cette foi est tout à fait sanctifiante. Cette sorte de foi "ne nous sert pas seulement de règle de conduite, mais aussi

¹KANT, Emmanuel, "La religion..." Ak., VI, 44-45, *éd.cit.*, p. 61. Nous comprenons la nature mauvaise de l'homme non pas comme la nécessité de la volonté qui *doit toujours* agir mal moralement, mais comme la propension de la volonté humaine qui *peut toujours* préférer de subordonner la loi morale aux maximes fondées sur l'amour propre.

²Ak., VI, 174.

³Ak., VI, 73.

⁴Ak., VI, 75-76.

de motif"¹ et nous pousse dans notre quête vers la transformation entière de notre coeur.

Avant de passer aux analyses qui considèrent de façon encore plus directe la justification chez Kant au point de vue biblique, faisons le point de tout ce que nous avons dit jusqu'ici : D'abord, Kant détermine la justification comme le changement de l'homme coupable qui s'est "converti à une intention agréable à Dieu".² Ensuite, cette justification est possible, car toujours la disposition au bien peut l'emporter sur le penchant au mal. Par ailleurs, Kant se garde de réaliser une détermination spéculative de la nature de la grâce, et ce faisant Kant met en suspens tout soulagement spirituel à partir d'une réponse dialectiquement transcendante. Enfin, les considérations kantiennees sur la grâce justifiante ont une valeur positivement pratique : la justification à l'intérieur d'une justice céleste renvoie d'abord et avant tout à un changement du coeur, à une régénération morale. De la portée théologique, traditionnellement liée à la justification, cette notion est ramenée à une portée morale dont le point de vue est essentiellement humain. La portée morale de la justification consiste à dire qu'aucune explication, solennelle ou pénitentielle, ne peut remplacer la véritable conversion pratique, c'est-à-dire celle de la

¹*Ibidem*, Ak., VI, 119, *éd.cit.*, p. 145. Nous verrons par la suite que même cette foi, quoique nécessaire, n'est pas encore suffisante pour aboutir à une véritable justification, à savoir celle d'être agréables aux yeux de l'idée que nous avons de Dieu. Dans cette optique la justification est un problème de l'homme avec sa propre conscience morale, car Dieu y est en tant qu'idée de la raison pratique.

²Ak., VI, 76.

subordination de tous les motifs particuliers au seul motif objectif de l'agir : la loi morale dans sa préséance inconditionnée.

Revenons maintenant aux références bibliques qui touchent directement l'ancienne polémique entre la justification par la foi et la justification par les oeuvres. Kant est bien au courant de cette polémique, dont l'origine semble être scripturaire : saint Paul serait le défenseur de la foi comme condition de la justification, tandis que saint Jacques verrait la foi comme quelque chose d'insuffisant. C'est pourquoi il demande d'y ajouter les oeuvres. La position de Kant se trouvera plus du côté de Jacques que du côté de Paul, quoiqu'il ne donne jamais son total accord au premier.

Déjà dans *Le conflit des facultés*¹, Kant caractérise la doctrine paulinienne de la grâce comme contradisant une morale de la liberté. Il est vraiment dommage qu'à cet endroit Kant ne renvoie pas à aucune épître de saint Paul. Il s'y limite à dire qu'au sujet de la doctrine paulinienne de la grâce, compte tenu qu'elle s'identifie avec la prédestination, "la raison la trouve incompatible avec la doctrine de la liberté, de l'imputation des actes, et donc avec la moralité tout entière."² À quoi consiste-t-elle cette prédestination que Kant attribue à la pensée de l'apôtre? Nous allons tenter de répondre par le renvoi aux soulignés que Kant a faits dans sa Bible, et plus exactement dans l'Épître de saint Paul aux Romains. Nous avons les soulignés de cette épître,

¹Ak., VII, 41.

²KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 41, *éd.cit.*, p. 844.

comme ceux de l'Épître de Jacques, grâce au repérage qu'Heinrich Borkowski a fait sur la Bible de Kant, une Bible dans la traduction de Luther.¹ Il est fort probable que Kant parle de prédestination chez Paul parce que, conformément au philosophe, l'apôtre ne fait qu'insister sur le caractère gratuit, passif et extérieur de la grâce et de la foi en Jésus-Christ. Kant se réfère certainement à *Romains 3, 24* où saint Paul écrit : "[*Alle Sünder*] werden *Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus geschehen ist.*"² H. Borkowski nous renseigne que Kant a souligné de ce verset les mots *ohne Verdienst*.³ Kant en soulignant ces deux mots, et en faisant une particulière attention à ce verset, semble vouloir toucher le noyau de la doctrine paulienne de la justification, à savoir la justification qui ne dépend pas du tout de nos mérites et qui nous vient entièrement par la grâce que nous apporte le Christ. En ce sens, être justifié devant Dieu n'est point notre affaire, mais l'affaire de Dieu, et s'il est ainsi c'est Dieu qui préalablement détermine (=prédestine) notre salut.

Ensuite, Kant s'attarde au verset 6 du chapitre 4. Kant a souligné les mots *Seligkeit, allein, zurechnet, Gerechtigkeit* et *ohne Zutun*. Voici la traduction de Luther de ce verset de *Romains 4* : "*Wie ja auch David sagt, das die Seligkeit sei allein des Menschen, welchem Gott zurechnet die*

¹Cf. BORKOWSKI, Heinrich, *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, Grafe und Unzer, 1937.

²LUTHER, Martin (trad), *Die Bibel*, éd.cit., p. 169.

³BORKOWSKI, Heinrich, *op.cit.*, p. 27.

Gerechtigkeit ohne Zutun der Werke."¹ Quelques lignes plus tard Kant considère le verset 16 du même chapitre, à savoir "*Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen, auf daß sie sei aus Gnaden*". Cette fois Kant a souligné les mots suivants : *Glauben kommen, auf daß sie sei aus Gnaden*. Il est donc évident que Kant repère les idées de Paul selon lesquelles il est uniquement à Dieu de nous accorder sa justice, c'est-à-dire son jugement salutaire, et ce rétablissement de l'amitié avec Dieu a lieu indépendamment de tout ce que nous pouvons ou pourrions faire. En outre, la grâce et la foi ont une origine divine et c'est là, ce quelque chose qui advient sans notre concours, sous une totale passivité, où se trouve la condition de notre bonheur éternel. L'apôtre continue à soutenir ces idées en *Romains 8, 33* où Kant retient les mots *Gott ist et gerecht macht* : "*Gott ist hier, der da gerecht macht*". Or, là où les propos de saint Paul ont le plus attiré l'attention de Kant, ce sont les versets en *Romains 10, 8-10* et en *Romains 14, 23*. H. Borkowski nous informe que du premier passage référencé le verset 9 a été presque entièrement souligné et que par rapport au verset 8 Kant a souligné *Wort vom Glauben* et au verset 10 *Herzen glaubet, man gerecht, Munde bekennt et man selig*. Voici le texte complet de ce passage :

**"8.Sondern was sagt sie [die Gerechtigkeit aus dem Glauben]?
«Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde, und in deinem
Herzen». Dies ist das Wort vom Glauben, das wir predigen.
9.Denn so du mit deinem Munde bekenntest Jesus, daß er der
Herr sei, und glaubst in deinem Herzen, daß ihn Gott von den
Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet. 10.Denn wenn man**

¹LUTHER, Martin, (trad.), *Die Bibel, op.cit.*, p. 170.

*von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet."*¹

Et le passage de *Romains 14, 23*, aussi presque complètement souligné, dit :
"*Wer aber dabei zweifelt und isset doch, der ist gerichtet, denn es geht nicht aus dem Glauben. Was aber nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde*".² Il est à remarquer que, à différence de Kant, l'apôtre Paul proclame une grâce sanctifiante *per viam Christi*, où les efforts et les mérites de l'homme lui-même ne comptent pas. Il faut se laisser prendre d'une foi radicale, qui vient même de Dieu en tant que don gratuit et qui se traduit par des mots. Kant pourrait pourtant dire que l'expression verbale de cette foi se tient au niveau de la simple *virtus phaenomenon* et que Dieu comme corrélat transcendant de cette foi n'a pas encore suivi un examen critique convenable du point de vue des limites empiriques de notre connaissance et de notre pensée.

Kant, pour qui en matière de religion c'est l'agir qui importe le plus, va comprendre autrement la justification. La justification consiste à faire tous les efforts pratiques qui sont à notre portée pour nous rendre dignes de ce qui, conformément à notre raison, est Dieu. Chez Kant la justification possède comme corrélat l'idée de Dieu, et, s'il faut espérer un supplément supranaturel, son accueil suppose un cœur disposé moralement. Dans cette optique, Kant encourage non pas le mérite de la grâce sans effort humain, mais le mérite que chacun peut s'imputer à soi-même car il est la seule origine de son effort moral.

¹*Ibidem*, p. 176.

²*Ibidem*, p. 180. Cf. BORKOWSKI, Heinrich, *op.cit.*, p. 29.

Kant trouve deux illustrations dans l'Écriture s'accordant avec sa doctrine morale. Il fait allusion à la parabole des talents de *Matthieu 25, 14-30* et il interprète le talent, selon le principe de pertinence morale, comme la disposition humaine au bien.¹ Il est supposé que notre tâche vise l'augmentation des talents, c'est-à-dire le développement effectif de notre propension pratique d'après la loi morale sans se confier tout simplement à une aide divine qui semblerait nous affranchir de nos propres efforts. Rien faire est aussi puni, demeurer inactifs c'est frustrer l'attente du Maître de l'Évangile. Mais Kant interprète plus *in extenso*, en suivant le même point de vue, le passage parallèle de la mine selon Luc.² Kant écrit à cet égard : "c'est un principe fondamental que chaque homme doit agir, autant que ces forces le lui permettent, pour devenir meilleur. Et c'est lorsqu'il n'a pas enfoui la mine (*das Pfund*) qui lu a été donnée en propre (*Luc, 19, 12-16*), lorsqu'il a employé sa disposition originelle au bien pour devenir meilleur, qu'il peut espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir, sera complété par une collaboration d'en haut. Il n'est pas absolument nécessaire que l'homme sache en quoi elle consiste".³

¹Ak., VI, 161.

²Ak., VI, 52.

³KANT, Emmanuel, "La religion", Ak., VI, 52. Nous suivons la traduction qu'Henri d'Aviau de Ternay offre de ce passage, vu que la version d'A. Philonenko ne fait pas droits aux résonances bibliques des propos kantien. Cf. AVIAU DE TERNAY, Henri d', *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 215. Nous devons aussi attirer l'attention sur le fait suivant : Kant confond les deux paraboles. Les mines (*die Pfunde*) n'étaient pas enterrées, mais le talent (*Zenter Silber*). La mine a été déposée dans un linge (*Schweißstuch*).

Il semble aussi que la pensée kantienne se trouve plus en harmonie avec quelques propos de l'Épître de Jacques. Pourquoi? D'abord, parce que Jacques parle de la loi de liberté (*das Gesetz der Freiheit*) qui juge nos actes et nos paroles. Il est presque certain que Kant a lu volontiers les versets de *Jacques 1, 25* et de *Jacques 2, 12*. Il a même souligné du premier passage les mots *volkommene Gesetz der Freyheit* et *selig seyn in seiner That*. Par rapport au deuxième verset sa plume attire l'attention, encore une fois, sur les mots *Gesetz der Freyheit*.¹ Or, en *Jacques 1, 25* il existe déjà une défense de l'importance de l'action, à telle point que l'action, ou l'acte (*die Tat*) ou, si l'on veut, la pratique de la loi de liberté apparaît comme la source du bonheur de l'homme. Il y a donc une louange de l'agir qui deviendra plus claire par la suite. Mais avant d'en considérer les développements postérieurs, voici le verset de *Jacques 1, 25* : "*Wer aber durchschaut das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin beharrt und ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Täter, der wird selig sein in seiner Tat*".² À ces versets s'en ajoutent d'autres, qui précisent que cette loi de liberté est la Parole du Jésus, que c'est son message évangélique qu'il faut mettre en pratique. La Parole de Dieu par Jésus-Christ doit posséder une opérativité pratique, une manifestation terrestre à travers les actions. De *Jacques 1, 22* Kant retient les mots *Thater des Worts* et *nicht Hörer allein*. Ce faisant il reprend la critique de l'apôtre Jacques à la

¹Cf. BORKOWSKI, Heinrich, *op.cit.*, p. 36.

²LUTHER, Martin (trad.), *Die Bibel, op.cit.*, p. 262. En *Jacques 2, 12* il est écrit : "*Redet so und handelt so wie Leute, die dereinst durchs Gesetz der Freiheit gerichtet werden*".

simple passivité de la foi. La foi n'est pas suffisante, elle doit être accompagnée par des oeuvres. D'où il est compréhensible que Kant ait souligné des mots dans les versets suivants : *Jacques 2, 14; 2, 17; 2, 18; 2, 22; 2, 24; et 2, 26*. Ces passages sont le noyau de l'argumentation de Jacques au sujet de la valeur de l'action, des oeuvres (*Werke*), qui sont en effet la manifestation de la foi véritable. Cet appel aux propos de Jacques met ainsi une grande distance entre Luther et Kant, car ce dernier n'a jamais contesté la canonicité de cet épître et sa philosophie pratique trouve des ressemblance avec la pensée de l'apôtre Jacques. Il n'en demeure pas moins, tel que nous le montrerons, que les ressemblances entre Kant et Jacques passent par une relecture morale et immanente des deux notions centrales de l'épître, à savoir *foi et oeuvres*.

Comme nous venons de le dire, Kant a lu avec soin *Jacques 2, 14* et *2, 24*. Du premier verset il a souligné dans sa Bible les mots *habe den Glauben, keine Werke* et *Glaube ihn selig machen*. En ce qui concerne *Jacques 2, 24* son attention s'est centrée sur les mots *daß der Mensch, Werke gerecht wird et Glauben allein*. Cela veut dire que Kant n'est pas tombé dans le piège de croire que l'apôtre Jacques ne plaide à outrance qu'en faveur des oeuvres aux dépens de la foi. Ces versets sont bien la preuve que foi et oeuvres s'exigent réciproquement. "À quoi cela sert-il, mes frères", écrit saint Jacques, "que quelqu'un dise : «J'ai la foi» s'il n'a pas les oeuvres? La foi peut-elle le sauver?" (2, 14). Et encore plus clairement : "Vous le voyez : c'est par les oeuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule." (2, 24). Par ailleurs,

Jacques comprend cette réciprocité entre les oeuvres et la foi comme un rapport de l'imparfait au parfait : seules les oeuvres peuvent rendre la foi parfaite ainsi que le corps est mort sans l'esprit (*Jacques*, 2, 17; 2, 22; 2, 26)¹.

Kant s'exprime en détail² à l'égard de la disjonction radicale entre foi et oeuvres et qui pourrait se résumer par *aut Jacobus aut Paulus*. Kant remarque qu'il n'est pas du tout raisonnable chez l'homme se sachant punissable de penser que la foi seule produit nécessairement la justification. Ceci fait de la foi quelque chose de fondamentalement instrumental (*utiliter*), parce qu'elle n'est traitée que comme un moyen pour extirper nos fautes dont nous sommes les uniques responsables. Par contre, écrit Kant, "[chez l'homme] seule une amélioration préalable de sa conduite dans les limites de ses forces pourra lui donner la raison minimale d'espérer qu'un mérite si supérieur lui vaudra quelque avantage".³ Au sujet de ce qui est moralement premier, c'est-à-dire à l'égard de l'alternative entre la justification *per viam fidei* et la justification à travers ce que nous faisons pour nous rendre dignes d'une virtuelle assistance céleste — sans convertir pour autant cette aspiration à l'aide divine en raison

¹*Jacques* 2, 17 : "So auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot in sich selber."; *Jacques* 2, 22 : "Da siehst du, daß der Glaube zusammengewirkt hat mit seinen Werken und durch die Werke der Glaube vollkommen geworden ist."; *Jacques* 2, 26 : "Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot.". Le souligné de Kant correspond à ce que nous avons mis en souligné.

²Ak, VI, 116, 117, 118.

³KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 117, *éd.cit.*, p. 143. L'amélioration est un effet nécessaire et incontournable de la pure foi morale, car elle est fondement de tout changement de la vie pratique (*Lebenswandel*). Cette foi rationnelle précède la foi historique et apparaît comme condition de ce dont la foi d'Église nous enseigne, à savoir le mérite en tant que grâce surnaturelle. En ce sens la foi morale de la raison est pour Kant une foi essentiellement pratique, c'est-à-dire elle pousse à agir.

de notre agir — Kant déclare sans délai : "il faut se décider, sans hésiter, pour la seconde branche de l'alternative".¹ Ainsi, il s'agit, dans la régénération morale, d'une action continuelle² allant de la décision qui renverse le fondement sensible des maximes jusqu'au travail constant pour s'y maintenir.

Cependant, pour être justes avec la pensée de Kant, il nous faut remarquer qu'il existe des différences entre le philosophe et l'apôtre Jacques. Premièrement, Kant ne pourrait pas être d'accord avec les mots de saint Jacques en 2, 18 : "c'est par les oeuvres que je montrerai ma foi". Du point de vue de la philosophie critique, l'auteur biblique oublie la distinction essentielle entre *virtus phaenomenon* et *virtus noumenon*. Parce que ce que l'on voit, à savoir les oeuvres, ne nous garantit jamais qu'elles avaient la loi morale comme fondement. Or, bien que toute action soit opaque et ne nous montre pas si la loi morale a été son principe déterminant, toujours est-il que si la loi morale détermine une action, cette action ne peut être qu'en accord avec la loi pratique. Deuxièmement, Kant n'est pas prêt à accepter l'interprétation que donne Jacques du récit sacrificiel d'Isaac. Pour l'apôtre, de même que pour Sören Kierkegaard, l'acte d'Abraham ne fait que traduire sensiblement sa foi inconditionnée en Dieu et montre l'efficacité pratique de cette foi.³ En

¹*Ibidem*, Ak., VI, 118, *éd.cit.*, p. 144. Là c'est peut-être la seule fois où Kant parle d'une foi sanctifiante (*ein seligmachender Glauben*) rendue possible par l'amélioration pratique.

²Ak., VI, 48.

³Jacques 2, 21-22 : "Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les oeuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel? Tu le vois : la fois coopérait à ses oeuvres et par ses oeuvres sa foi fut rendue parfaite". *La Sainte Bible* (trad. École Biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 1961, p. 1596.

revanche, Kant refuse d'attribuer à Abraham une véritable foi en Dieu, compte tenu que cette foi se rapporte à un faux Dieu. Le Dieu d'Abraham contredit l'idée de Dieu telle que la raison pratique nous la présente : quelqu'un qui peut nous exiger de tuer un être humain ne peut pas être Dieu.

Résumons finalement tout ce que nous venons de dire. D'abord, la Bible de Kant donne preuve que le philosophe connaissait en détail les deux épîtres du Nouveau Testament où la doctrine de la justification est débattue. On y trouve des traits de crayon faits de la main de Kant. Pour être encore plus précis, conformément au repérage de H. Borkowski, en ce qui concerne l'Épître de saint Paul aux Romains, Kant a partiellement souligné 131 versets et dans celle de saint Jacques il a fait autant pour 19 versets.¹ De même, par l'application du principe de pertinence morale Kant interprète des notions comme foi, justification et oeuvres. Sa lecture se soucie peu de la lettre des épîtres et, en suivant le principe d'anhistorisme, on ne cherche pas à reconstruire le *scopus* des auteurs sacrés. C'est pourquoi, plutôt que de parler d'une justification devant Dieu *per viam gratiae*, Kant parle volontiers des efforts pour se rendre agréable à Dieu *per viam rationis practicae*. Les interprétations kantienne de la notion scripturaire de justification veulent se maintenir, tel que l'ordonne le principe d'immanence, dans les limites de notre expérience possible : il y est question d'un appel à vaincre le penchant qui nous pousse au mal, il y est question de *notre* révolution morale, il y est question de l'agir

¹Cf. BORKOWSKI, Heinrich, *op.cit.*, pp. 27-30, 36.

pratique dont la responsabilité revient à *nous* en entier. En d'autres mots : Kant ne cesse pas de considérer le pôle humain d'une notion qui traditionnellement a été interprétée, par le dogmatisme précritique, d'un point de vue divin. Enfin, l'exégèse critique de Kant arrive à échapper au dilemme *aut fides aut opus*. Sa démarche est plus complexe. Si on nous le permet, *mutatis mutandis*, nous sommes tentés de dire que l'intention morale est le terme kantien pour foi (Paul) et acte remplace le mot oeuvres (Jacques). Kant évite de choisir l'intention en dépit de l'acte, quoique en tant que quelque chose de phénoménal l'acte "demeure toujours déficient selon notre appréciation".¹ Or, foi et oeuvres sont exigées afin d'accomplir les desseins de la moralité. La foi est nécessaire si elle est comprise comme l'intention sincère de n'avoir autre motif de l'acte que la loi morale. Et en outre, les mandats de la loi sont sensés d'être réalisables, de devenir des oeuvres *in concreto*, car il est en notre pouvoir de *faire* ce que la loi ordonne. Aussi oeuvres et foi sont-elles récupérées par l'herméneutique de Kant d'une part en tant qu'actes, dont le fondement est le devoir, et, d'autre part en tant qu'arbitre (*Willkür*) de ces actes où l'amour propre se subordonne aux commandement de la loi².

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 67, *éd.cit.*, p. 83. Face à cette difficulté, c'est-à-dire concernant l'opacité de l'acte, Kant introduit le concept de Dieu comme "Scrutateur des coeurs", qui perce, par le moyen d'une pure intuition intellectuelle, la phénoménalité de l'action. Ce point de vue de Dieu, régulateur, nous permet d'espérer que parmi nos actes il y en ait quelques-uns qui sont effectivement non pas seulement conformes à ce que la loi prescrit, mais aussi qui ont eu la loi morale comme leur unique motif déterminant.

²Aucun commentateur de la philosophie kantienne, à notre connaissance, présente, comme nous l'avons fait, une analyse poussée de la justification chez Kant au point de vue biblique. Toutefois, nous renvoyons aux études suivantes qui sont des contributions de valeur : REBOUL, Oliver, *Kant et le problème du mal*, *éd.cit.*, p. 109, 179, 199-201; du même auteur, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50 (1970), pp. 143-144, 149-150; BRUCH, Jean-Louis,

CONCLUSIONS

Après nos analyses concernant l'herméneutique biblique de Kant, il semble tout à fait injuste que les exégètes et les historiens de l'exégèse n'ont pas considéré les contributions kantienne aux théories et à l'histoire de l'interprétation des Écritures saintes. Car en effet il existe chez Kant toute une réflexion sur la teneur des représentations et des récits bibliques, d'une part, et, d'autre part, de la Bible en général. Le Livre des livres possède une place importante à l'intérieur de la philosophie critique.

Il est certain en outre que l'herméneutique sacré de Kant est subsidiaire de sa pensée morale. Cette dépendance peut être comprise comme suit : par le moyen de sa lecture critique de la Bible, Kant introduit un contrôle dans les représentations du livre saint. Le contrôle, qui se traduit dans les divers principes tels que nous les avons présentés, justifie et attribue une valeur

op.cit., pp. 31, 80, 127-128, 195; AVIAU DE TERNAY, Henri d', *op.cit.*, pp. 116, 132, 215; du même auteur, "Kant und die Bibel. Spuren an den Grenzen", in RICKEN, Friedo - MARTY, François (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 81; BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXème siècle* (trad. Lore Jeanneret), Labor et Fides, 1969, pp. 164-165; RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, 1928, p. 54; JASPERS, Karl, "Le mal radical chez Kant", (trad. Jeanne Hersch), *Deucalion*, No. 4, 1952, p. 237; BOHATEC, Josef, *Die Religionphilosophie Kants in «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1938, pp. 530-538, 570-582; HOLLMANN, Georg, "Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants", *Altpreussische Monatsschrift* 39 (1899), *Monatsschr.* Bd. XXXVI, Hefte 1, u. 2, p. 46; TROELTSCH, Ernst, "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), p. 85; SALA, Giovanni B., "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Philosophie", in RICKEN, Friedo - MARTY, François (Hrsg.), *op.cit.*, p. 147; et ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 73ème année, janvier-mars, 1968, p. 125; MULHOLLAND, Leslie A., "Freedom and Providence in Kant's Account of Religion", in ROSSI, Phillip J. - WREEN, Michael (editors), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, Indiana University, 1991, pp. 77-102.

fondamentale à la Bible, pourvu qu'elle se tienne dans les limites de la raison pure pratique et serve à la réalisation de ses lois et à son éclaircissement.

Notre étude s'est uniquement consacrée à dégager les principes guidant l'interprétation de la Bible et à déterminer de façon générale la fonction illustrative et clarifiante de l'Écriture par rapport à la philosophie kantienne elle-même. Il n'a pas été de notre intention de mettre à jour le rôle de la Bible dans la formation et le développement du système philosophique de Kant. Or, il faut reconnaître, tel qu'Henri d'Aviau de Ternay l'a démontré, que les Écritures saintes sont sources de métaphores et de concepts qui travaillent profondément la pensée du philosophe. Le livre de cet auteur nous confirme que la Bible offre à la philosophie critique des thèmes et des problèmes dont l'importance est absolument déterminante. C'est le cas, de manière spéculaire, premièrement, du péché originel et du mal radical; deuxièmement de la sainteté de Dieu et de la sainteté de la loi morale; troisièmement, du Royaume de Dieu et du Souverain Bien; enfin, de la loi de l'amour et de la loi de la liberté.

Cependant, il faut souligner une idée qui a échappé à la plupart des commentateurs et à Kant lui-même. Il est vrai que l'*hermeneutica sacra* de Kant, en tant que branche de sa philosophie religieuse, montre une claire dépendance de sa théorie morale. En d'autres mots : si comme Kant pense, le système historique de la religion révélée reconduit ou renvoie, en ce qui concerne les concepts moraux, au système rationnel de la religion pure, l'exégèse critique aurait une tâche bien définie, à savoir montrer comment dans l'Écriture sainte, partie essentielle de cette révélation, il existe un renvoi ou une

reconduction de la religion révélée à la religion pure. Toutefois, il n'en demeure pas moins que l'interprétation que Kant fait de la Bible reprend d'autres développements dont le contenu n'est pas *prima facie* pratique. Il suffit par exemple de relire nos analyses sous le Principe de Symbolisation où il est question du symbole, de l'analogie et du jugement réfléchissant.

Disons aussi que du moment où les principes interprétatifs de l'*hermeneutica kantiana* naissent de sa philosophie critique, ceci porte préjudice à l'égard d'une règle d'or de l'interprétation biblique venant de saint Augustin, à savoir celle d'expliquer des expressions et des passages obscurs par le recours à d'autres passages, des passages parallèles dont la compréhension est déjà acquise. Il en est question dans la *De doctrina christiana* d'Augustin, et J.F. Stapfer dans sa *Grundlegung zur wahren Religion* le suppose comme quelque chose d'évident. C'est pourquoi ce dernier écrit :

"[Le livre de la Révélation de Jean] sert d'abord de doctrine, où il y a pour nous la clé la meilleur pour l'explication des prophètes; ainsi que les prophètes servent à mieux comprendre ce livre-là."¹

Au contraire, et en opposition à une tradition dont l'origine est Augustin mais qui passe aussi par Luther, par Mathias Flacius Illyricus (cf. sa *Clavis Scripturae Sacrae*, 1567)², par J.F. Stapfer comme le confirme la dernière

¹"[Das Buch der Offenbarung Johannis] dienet erstens zur Lehre, in dem es uns den besten Schlüssel zur Erklärung der Propheten in die Hände giebt; gleichwie hingegen die Propheten dazu dienen, um dieses Buch desto besser zur verstehen." STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zweyter Theil, Das IV Capitel : "Von der Heiligen Schrift", Zürich, Heidegger und Comp., 1756, §XXII, p. 457.

²Cf. GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 45, 47.

citation et par Johann Gottfried Eichhorn, l'exégèse critique de Kant rejette toute interprétation autoréférentielle des Écritures saintes. Conformément à ce que nous avons nommé au début de cette étude "la révolution copernicienne" au niveau de l'interprétation scripturaire, Kant n'est pas prêt à accepter le principe de l'ancienne herméneutique protestante : *facultas Scriptura se ipsam interpretandi*. Il s'agit, chez Kant, de nier l'autoréférencialité de la Bible ou, en d'autres mots, de ne plus traiter le document sacré comme s'il était *sui ipsius interpres* où règnerait la cohérence et l'intelligibilité.

Si la Bible n'est pas un tout homogène dans lequel il est toujours permis un "jeu de miroirs" entre les divers passages; si l'Écriture sainte possède deux contenus bien différents, c'est-à-dire l'*accessorium* d'une religion rituelle historique et le *necessarium* d'une foi rationnelle intemporelle, il est bien compréhensible que Kant réalise, au point de vue de la tradition exégétique, une lecture hérétique de l'Écriture sainte. Premièrement, Kant n'a jamais prétendu, à l'aide de ses principes tacites d'interprétation, attribuer un sens moral à *tout* passage biblique. Il semble que ces passages à teneur obscure ou réfractaires à une exégèse morale appartiennent à ce que le document sacré possède d'accessoire. Tel pourrait être le cas de la plupart de l'Ancien Testament qui, c'est bien manifeste, n'a pas été l'objet d'une interprétation poussée de la part de Kant. Mensonges par humanité (*Genèse* 12, 13-15), Dieu assassin (*Exode* 12, 29; 13, 15), excès de pratiques rituelles (*Lévitique*, 3, 4 et sq.), et des mobiles autres que le respect à la loi morale (*Deutéronome* 6, 4; 6, 12; 6, 18-19; 6, 24; 10, 13; *Isaïas*, 48, 18) semblent montrer, d'une part,

les limites de l'herméneutique kantienne et, d'autre part, son essentielle radicalité, en ce sens qu'elle a le courage de mettre en question la supposée homogénéité du livre révélée.

Kant a en outre le mérite de situer le contenu des représentations bibliques hors de la portée du dogmatisme, de l'exégèse historique et du mysticisme. L'attaque va, d'une part, contre la prétention de l'herméneutique traditionnelle en ce qui concerne la détermination du *scopus* de l'écrivain sacré. D'autre part, Kant réalise par ses principes d'immanence et de symbolisation une mise en suspens de la teneur significative (*sacri auctoris scopus*) et de la teneur référentielle (*res relata*) des représentations scripturaires. Ce faisant il reconduit l'Écriture sainte aux limites imposées par la distinction fondamentale entre "schématisation de la détermination de l'objet" et "schématisation de l'analogie". Car en effet le dogmatisme rationnel de Ch. Wolff, le mysticisme de J.K. Lavater et de E. Swedenborg, et la lecture historique de J.G. Eichhorn, J.M. Schröckh, et J.G. Rosenmüller méconnaissent le caractère régulateur plutôt que constitutif des représentations bibliques.¹

Pourtant, il faut laisser au moins consignés certains problèmes de la pensée exégétique kantienne. De prime abord, Kant, malgré lui, attribue un sens historique à la Bible. Ce sens se révèle à deux niveaux : premièrement, l'Écriture en tant que telle présente dans ses livres la dynamique que Kant

¹Kant n'a jamais fini de rappeler que, à l'égard de la Bible, ni le sens historique pris isolément, ni le sens dialectique du dogmatisme, ni le sens mystique ont rien à avoir avec une vraie religion et en ce sens avec une pure foi de la raison.

trouve dans l'histoire universelle de l'humanité. L'Écriture sainte contient d'abord des livres liés à une religion rituelle. C'est le judaïsme de la Thora où l'important ce sont les pratiques extérieures du culte. Cette croyance historique est remplacée par l'aspiration à une religion de la pureté de l'intention. C'est le christianisme et sa manifestation écrite, l'Évangile. Or, le passage du judaïsme au christianisme a été rendu possible par l'entremise de la philosophie grecque dont l'arrivée a changé la notion de vertu à l'intérieur du judaïsme. À son tour, le christianisme se dirige vers une pure foi rationnelle à être vécue dans une communauté éthique que Kant appelle "Église invisible". Cette fin de toute croyance historique ne semble être que quelque chose de régulateur, c'est-à-dire elle n'est que l'horizon d'un appel venant d'une Idée de la raison. Là il est fort probable que le besoin d'un appui écrit, d'un livre, ne soit plus nécessaire. De même, nous sommes de l'avis que c'est à l'exégèse critique, en tant qu'une des disciplines philosophique de la pensée kantienne, de servir de pont entre la communauté religieuse de l'Évangile et une communauté jamais atteinte, à savoir la communauté éthique d'une Église invisible sans livre.

Le deuxième niveau du sens historique chez Kant consiste en ceci : de même que la Bible elle-même retrace la *historia salutis*, qui est la lutte livrée entre le principe du mal, Satan, et le principe du bien symbolisé par le Maître de l'Évangile, de même l'herméneutique critique dévoile la valeur de miroir de l'Écriture : nous nous y reconnaissons. La Bible nous accompagne dans notre processus historique de moralisation, en nous poussant à la réalisation parfaite de nos dispositions originaires et en reflétant symboliquement les

caractéristiques de notre nature morale. Ceci ouvre la possibilité d'un sens historiques qui pourrait être immédiatement moral. ...Car *mutato nomine de te fabula narratur* (Horace, *Satires*, I, i, 69-70). Selon les mots de Kant qui font allusion à la nature des représentations bibliques :

"on voit sans difficulté que si l'on dépouille de son halo mystique cette manière de se représenter les choses vivantes — et vraisemblablement pour son époque la seule *populaire* — elle fut (suivant son esprit et son sens rationnel) pratiquement valable pour l'ensemble du monde et en tout temps, parce qu'elle est suffisamment proche de tout homme pour qu'il y puisse reconnaître son devoir."¹

La Bible, *per viam symbolorum*, comble les vides théoriques que la raison d'elle-même ne peut pas légitimement remplir. Dans cette optique Olivier Reboul a soulevé le problème suivant : le symbole biblique est-il quelque chose de simplement imaginaire dont l'utilité cessera lors du progrès des Lumières, "comme un vêtement dont on se débarasse quand il est devenu trop court?"² Ou bien le symbole a-t-il une valeur essentielle pour l'économie de la raison kantienne, et en ce sens serait-il irremplaçable? Il nous semble que François Marty a donné une réponse satisfaisante à cette question.³ Limitons-nous à dire tout simplement, si l'on permet l'expression, que l'Écriture sainte en tant que symbole est pour l'herméneutique biblique de Kant quelque chose de

¹KANT, Emmanuel, "La religion dans les limites de la simple raison", Ak., VI, 83 (trad. Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 103.

²REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50ème année, 1970, no. 2, p. 144.

³Cf. MARTY, François, *La naissance de la métaphysique. Étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 446-447.

provisoirement permanent : du point de vue de l'Idée, c'est-à-dire de l'horizon futur d'une communauté éthique la *littera Sacrae Scripturae* n'est pas nécessaire. Or, compte tenu que cet horizon est inatteignable et que la nature de l'homme est ancrée à ses limites sensibles, le symbole scripturaire s'avère indépassable.

"Nous avons, en effet, — remarque Kant — besoin pour nous rendre saisissables des propriétés suprasensibles, de recourir toujours à une certaine analogie avec les êtres de la nature [...] c'est le schématisme de l'analogie [...] que nous ne pouvons écarter."¹

Deuxièmement, la référence à la raison pratique afin d'établir un sens moral authentique semble nous entraîner dans une autre forme d'illumisme, dans une autre dictature. Si auparavant il s'agissait d'abord du *magister dixit*, et après du *liber dixit*, la *ratio dixit* semblerait s'instituer en tuteur. Pourtant, pour s'en sortir, il convient de rappeler la teneur intersubjective de la raison kantienne, teneur que la lettre et la tradition du magistère ne possèdent pas. Cette raison se construit à partir de son usage public dans le domaine des lecteurs et dans l'exercice sincère d'une *pensée élargie*. Il nous paraît que le sens d'un passage, d'après l'herméneutique kantienne, naît à l'intérieur de ces deux moments principaux de la raison pratique.

Pour finir cette étude nous voudrions attirer l'attention sur trois aspects de l'*hermeneutica sacra* de Kant. D'abord, l'exégèse critique ne souligne jamais la fonction de la Bible pour la prière, soit individuelle soit

¹KANT, Emmanuel, "La religion...", Ak., VI, 65, *ed.cit.*, p. 81.

communautaire. Ce fait s'harmonise avec le refus kantien de la prière selon lequel cette pratique suppose de manière dogmatique, c'est-à-dire acritique l'existence de Dieu.¹

Ensuite, le silence de Kant à cet égard est bien expressif : Kant ne traite pas le document sacré d'un point de vue esthétique. L'herméneutique philosophique de Kant n'attribue ni un sens esthétique aux représentations scripturaires ni ne reconnaît à la Bible un statut de source de sentiments esthétiques. Cela voudrait-il dire que la beauté ne hante pas les pages du révélé? Néanmoins, il reste l'identification que le philosophe fait du sublime avec le commandement du Décalogue (cf. *Exode*, 20, 4; *Deutéronome* 4, 15-19; *Psaume*, 97, 7).² La défense de faire des idoles ou des images de Dieu est la façon biblique d'exprimer la nature du sublime en tant que présentation négative eu égard à la sensibilité.

Enfin, Kant ne trouve pas les vérités scientifiques dans les récits scripturaires. La Bible n'est pour lui ni un livre de physique ni un livre de mathématiques. Cela veut dire que l'Écriture est loin d'être comparée aux *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton ou aux *Elementa*

¹Cf. KANT, Immanuel, "Vom Gebet", Réflexion No. 8092 (1788-1790), in KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Werke*, Band XIX, Handschriftlicher Nachlaß, Berlin und Leipzig, Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, 1934, p. 637.

²KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger", Ak., V, 274, (trad. Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse), in KANT Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 1048. À ce sujet O. Reboul écrit : "R. Otto a lui-même considéré le *sublime* de Kant comme une expression esthétique du sacré : en effet le sublime, symbole de l'autonomie morale, n'a-t-il pas les deux caractères du sacré : le *tremendum* et le *fascinans*? Et n'est-il pas significatif que la plus haute expression du sublime soit pour Kant le commandement du Décalogue : «Tu ne te feras point d'images taillées . . .»?" REBOUL, Olivier, *op.cit.*, p. 148.

d'Euclide. Ceci n'empêche pas toutefois que Kant s'attarde dans *Le conflit des facultés* (Ak., VII, 62) à faire un résumé de ce qu'il appelle "serieuse cabale de nombres" (*bedenkliche Zahlen-Kabbala*) et qui essaie d'assigner une chronologie aux évènements de la Bible. Cette longue et complexe note de Kant finit par ses deux questions à teneur sceptique : "Que doit-on dire de tout cela? Les nombres sacrés ont-ils déterminé le cours du monde?"¹ Or, la plupart des remarques que Kant a faites de sa main aux versets de la *Genèse* prétendent rendre plus "scientifique" le récit de la création. Elles introduisent des précisions pour mettre en accord ce récit biblique avec les processus naturels connus de nous. En voici seulement trois exemples : à côté de *Genèse* 1, 2 il a écrit *Chaos*. En *Génèse* 1,7 : "*Luft zum Regen – – und Wolken unter dem Himmel*". Et au verset 12 du chapitre 1, il remarque : "*Dieses geschah ohne Sonnenwärme*".²

Toutefois, il serait injuste envers la pensée de Kant de dire que son herméneutique fait de la Bible un manuel de cosmologie empirique. Loin de là. C'est le sens moral de l'Écriture sainte qui importe le plus, tel que nous venons de le montrer tout au long de notre analyse. Or, la lecture morale que Kant fait du document révélé récupère, renvoie, suggère et détruit d'autres manières de l'interpréter et de le comprendre. C'est pourquoi une analyse nuancée des

¹KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", Ak., VII, 62, (trad. Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, ed.cit., p. 870.

²BORKOWSKI, Heinrich, *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, Gräfe und Unzer, 1937, p. 11.

textes kantien et de la bibliographie secondaire était nécessaire. Si nous nous sommes approchés de cette sorte d'analyse notre recherche a atteint son but.

BIBLIOGRAPHIE

A. Oeuvres de Kant

- KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin un Leipzig, hrsg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, depuis 1902.
- KANT, Emmanuel, "La religion dans les limites de la simple raison", (traduction Alexis Philonenko), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986.
- KANT, Emmanuel, "Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine", (traduction Luc Ferry et Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Le conflit des facultés", (traduction Alain Renaut), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986.
- KANT, Emmanuel, "La fin de toutes choses", (traduction Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. III, Paris, Gallimard, 1986.
- KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pratique", (traduction Luc Ferry et Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?", (traduction Heinz Wismann), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science", (traduction Jacques Rivelaygue), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Première introduction à la "Critique de la faculté de juger"", (traduction Alexandre J.-L. Delamarre), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Critique de la faculté de juger", (traduction Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée", (traduction Alexandre J.-L. Delamarre), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.

- KANT, Emmanuel, "Fondements de la métaphysique des moeurs", (traduction Victor Delbos), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?", (traduction Pierre Jalabert), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT, Emmanuel, "Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques", (traduction Bernard Lortholary), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980.
- KANT, Emmanuel, "Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale", (traduction Jean Ferrari), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980.
- KANT, Emmanuel, "Critique de la raison pure", (traduction Alexandre J.-L. Delamare et François Marty), in KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, (traduction Th.M. Greene and H.H. Hudson), New York, Harper and Brothers, 1960.
- KANT, Emmanuel, *Lettres sur la morale et la religion*, (traduction, introduction et notes de J.L. Bruch), Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- KANT, Emmanuel, *Briefwechsel*, Felix Meiner, Hamburg, 1986.

B. Littérature

- AAVV, *Theologische Realenzyklopädie*, Band VI: "Bibel", Walter de Gruyter, New York, 1980.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, "Sens littéral et orthodoxie", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 431-439.
- ARNIM, Johannes von, *Stoicorum veterum fragments*, vol. III: "Chrysippi Fragmenta Moralia", Dubuque/Iowa, Wm. C. Brown Reprint Library, 1967.
- AUGUSTIN, Saint, "De la doctrine chrétienne", in AUGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (traduction sous la direction de M. Raulx), tome IV, Bar-Le-Duc, L. Guérin, 1866.
- AUGUSTIN, Saint, "De la Génèse au sens littéral", in AUGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (traduction sous la direction de M. Raulx), tome IV, Bar-Le-Duc, L. Guérin, 1866.

- AUGUSTIN, Saint, "Lettres", in AUGUSTIN, Saint, *Oeuvres complètes*, (traduction sous la direction de M. Raulx), tomes I et II, Bar-Le-Duc, L. Guérin, 1864.
- AUGUSTIN, Saint, "Contra felicem Manichaeum", (traduc. M. Jourjon), in *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, vol. 17, Paris, Desclée de Brower, 1961.
- AVIAU DE TERNAY, Henry d', *Traces bibliques dans la loi morale de Kant*, Bibliothèque des "Archives de philosophie", Nouvelle série, 46, Paris, Beauchesne, 1986.
- AVIAU DE TERNAY, Henry d', "Kant et la Bible. Des traces aux frontières", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D., (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesnes, 1986, pp. 823-835.
- AVIAU DE TERNAY, Henri d', "Kant und die Bibel. Spuren an den Grenzen", in MARTY, François - RICKEN, Friedo, (Hrsg), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 67-82.
- AXINN, Sidney, "Kant's distinction between Mystery and Unknowability", in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.-10. April 1974, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, pp. 899-905.
- BARTH, Karl, *La théologie protestante au XIXème siècle*, (trad. Lore Jeanneret), Genève, Labor et Fides, 1969. BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herm. Hemmerde, 1773.
- BAYER, Oswald, "Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen Johann Georg Hamann und Immanuel Kant", in REVENTLOW, Henning Graf - SPARN, Walter - WOODBRIDGE, John, (Hrsg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 21-46.
- BENOIT, Pierre, *Inspiration and the Bible*, (trans. J. Murphy-O'Connor and Sister M. Keveme), London, Sheed and Ward, 1965.
- BENOIT, Pierre, "Inerrance biblique", in JACQUEMET, G., (éditeur), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1963, pp. 1539-1549.
- BENOIT, Pierre, "Inspiration biblique", in JACQUEMET, G., (éditeur), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, tome 5, Paris, Letouzey et Ané, 1963.
- BOHATEC, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1938.
- BORKOWSKI, Henrich, *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, Gräfe und Unzer, 1937.

- BOROWSKI, Ludwig Ernst, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's", *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 1-115.
- BRUCH, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- BRUCH, Jean-Louis, "Kant et les Lumières", *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, pp. 457-472.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces), México, F.C.E., 1978.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, (trad. Eugenio Ímaz), México, F.C.E., 1981.
- CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Cap. IX: "Razón ilustrada e idea de Dios", Madrid, Tecnos, 1992.
- COURTÈS, F., "Introduction" à KANT, Emmanuel, *Rêves d'un visionnaire*, (traduction F. Courtès), Paris, Vrin, 1967.
- DEGHAYE, Pierre, "La mystique protestante. Oetinger", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 481-510.
- DELACROIX, H., "Kant et Swedenborg", *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, pp. 559-578.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1926.
- DENZINGER, Enrique, *Enchiridion Symbolorum. Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, (trad. Daniel Ruiz Bueno), Herder, Barcelona, 1963.
- DESPLAND, Michel, *Kant on History and Religion, with a Translation of Kant's «On the Failure of all attempted philosophical Theodicies»*, Montréal, McGill-Queen's University, 1973.
- DILTHEY, Wilhelm, "Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, , Hrsg. Luchwigstein, Band III, Berlin, George Reimer Verlag, 1890, pp. 418-450.
- ECOLE, Jean, "Wolff", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 804-822.
- EICHHORN, Johann Gottfried, "Über die Kantische Hermeneutik", in EICHHORN, Johann Gottfried, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, Hälfte, Leipzig, 1794, pp. 51-67.

- FESTUGIÈRE, Paul, "Kant et le problème religieux", in KANT, Emmanuel, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, (traduction P. Festugière), Paris, Vrin, 1931.
- FRANÇOIS, Étienne, "Les protestants allemands et la Bible. Diffusion et pratiques" in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 47-58.
- FEUERLEIN, Emil, "Kant und der Pietismus", *Philosophische Monatshefte*, hrsg. C. Schaarschmidt, Band XIX, Heidelberg, Georg Weiss, 1883, pp. 449-463..
- GADAMER, Hans-Georg, "Kant und die hermeneutische Wendung", (1975), in *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, pp. 45-54.
- GADAMER, Hans-Georg, "Kant et l'herméneutique philosophique", (traduction I. Julien-Deygout), in GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991.
- GALLING, Kurt (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, "Rechtfertigung" et "Schriftauslegung", Fünfter Band, P-Se, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, pp. 825-846.
- GALLING, Kurt (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, "Offenbarung", Vierter Band, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1597-1613.
- GARVE, Christian, *Briefe von Christian Garve an Christian Felix Weiße und einige andere Freunde*, Zweyter Theil, Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn, 1802.
- GIBELIN, Jean, "Introduction" à KANT, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, (traduction J. Gibelin), Paris, Vrin, 1935.
- GIBELIN, Jean, "Introduction" à KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, (traduction J. Gibelin), Paris, Vrin, 1943.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- GNIFFKE, Franz, "Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmassungen über den Anfang der Menschheitsgeschichte", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, 1984, pp. 593-608.
- GREENE, Theodore M. "The historical context and religious significance of Kant's *Religion*", in KANT, Emmanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, (traduction Th.M. Greene and H.H. Hudson), New York, Harper and Brothers, 1960, pp. ix-lxxviii.

- GRONDIN, Jean, "L'actualité de la «La religion dans les limites de la simple raison»", in *L'année 1793. Kant. Sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, pp. 211-215.
- GRONDIN, Jean, *Sources of Hermeneutics*, New York, State University of New York, 1995.
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., 1993.
- GRONDIN, Jean, *Emmanuel Kant. Avant / Après*, Paris, Criterion, 1991.
- GRONDIN, Jean, "Herméneutique", in *Encyclopédie philosophique universelle*, tome II, Paris, P.U.F., tome II, 1990, pp. 1129-1134.
- HAAG, Herbert, *El problema del mal*, (trad. Xavier Moll), Barcelona, Herder, 1981.
- HAAG, Herbert, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid, 1969.
- HEINE, Heinrich, *Religion and Philosophy in Germany*, (traduction John Snodgrass), Albany, State University of New York Press, 1986.
- HEINRICHS, Norbert, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf, Philosophia, 1972.
- HERRMANN, Christian, "Kant als Bibelerklärer", *Kant-Studien*, 34 (1929), pp. 514-516.
- HOLLMANN, Georg, "Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants", in *Altpreussische Monatsschrift.*, Separat-Abdruck, Monatsschrift Bd. XXXVI, Hefte 1 u. 2, 36 (1899), pp. 1-73.
- JASPERS, Karl, "Le mal radical chez Kant", (traduction Jeanne Hersch), *Deucalion*, No. 4, 1952, pp. 227-252.
- KAISER, Otto., "Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in MÜLLER, G. - ZELLER, W., (Hrsg.), *Glaube, Geist, Geschichte*. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage am 17. Nov. 1967, Leiden, E. J. Brill, 1967, pp. 75-90.
- KAISER, Otto, "Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik", in *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, pp. 114-123.
- KATZER, Ernst, "Kants Prinzipien der Bibelauslegung", *Kant-Studien* 18 (1913), pp. 99-128.

- KLEMME, Heiner F. (Hg.), *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Hamburg, Felix Meiner, 1994.
- KLOSTERMANN, Erich, "Kant als Bibelerklärer", in KOEPP, Wilhelm (Hrsg.), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Band II: Zur Praxis des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, pp. 13-26.
- KÜGELGEN, C. W. von, *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., (Georg Böhme), 1896.
- LABERGE, Pierre, "Das radikale Böse und der Völkerzustand", in RICKEN, Friedo - MARTY, François (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 211-215.
- LABERGE, Pierre, "Dix années d'études canadokiennes (1968-1978)", *Philosophiques*, vol. V, no. 2, octobre 1978, pp. 331-380.
- LABERGE, Pierre, "Kant et le problème du mal: à propos du livre d'Olivier Reboul", *Dialogue*, vol. XIV, no. 2, juin 1975, pp. 319-331.
- LAPLANCHE, François, "La Bible chez les Réformés", in BELAVAL, Y., - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 459-480.
- LAVATER, Johann Kaspar, "Meine eigentlich Meynung von der Schriftlehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebethes und der Gaben des heiligen Geistes", in LAVATER, Johann Kaspar, *Vermischte Schriften*, Hildesheim, Georg Olms, 1988, pp. 197-228.
- LEMA-HINCAPIÉ, Andrés, *Peut-on dégager des principes herméneutiques dans l'usage kantien des textes religieux?*, Ottawa, inédit, 1994.
- LÖWENBRÜCK, Anna-Ruth, "Johann David Michaelis et les débuts de la critique biblique", in BELAVAL, Y., - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 113-128.
- LÖWENBRÜCK, Anna-Ruth, "Johann David Michaelis Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik", in REVENTLOW, H. G. - SPARN, W. - WOODBRIDGE, J., (Hrsg), *Historische Kritik der Bibel in Deutschland im 18 Jahrhundert*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 157-170.
- LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, vol. I 1959, vol. II 1959, vol. III 1961, vol. IV 1964.
- LUTHER, Martin, *Kleiner Katechismus*, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1834.

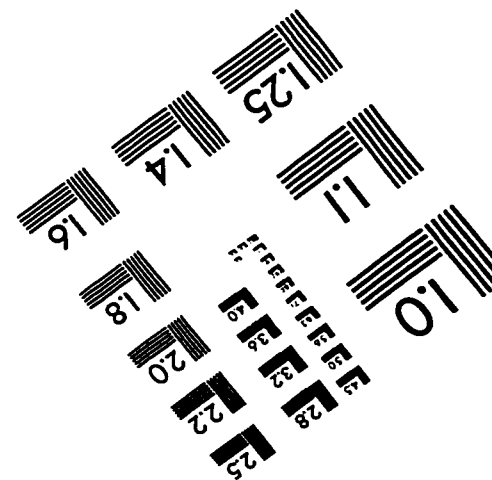
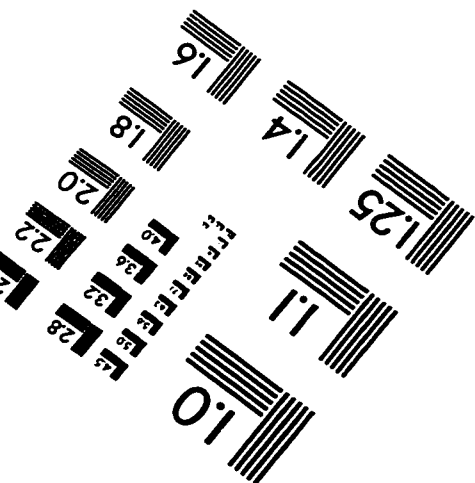
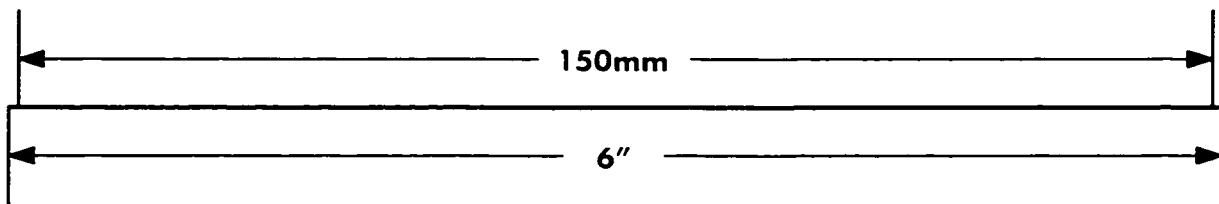
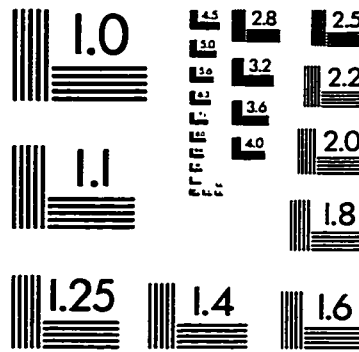
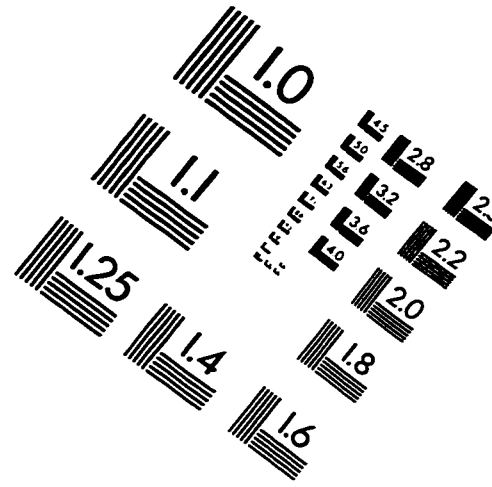
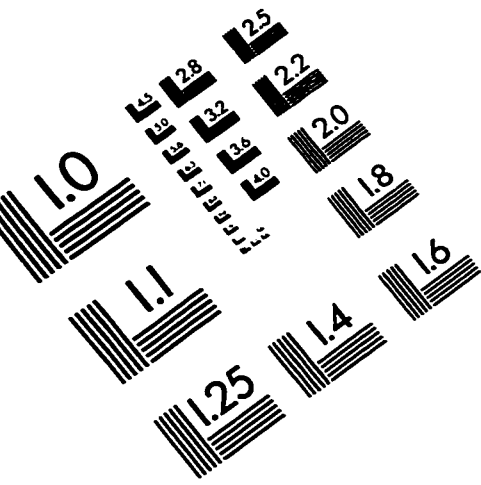
- LUTHER, Martin, (trad.) *Die Bibel. Die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Wiesbaden, Panorama, 1983.
- McCARTHY, Vincent A., "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant-Studien*, 73 (1982), pp. 191-207.
- MAKKREEL, Rudolf A., "Orientierung und Tradition in der Hermeneutik. Kant versus Gadamer", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 1987, pp. 408-420.
- MAKKREEL, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- MARTIN, Gottfried, (Hrsg.) *Allgemeiner Kantindex-Wortindex*, 2 Bände, Walter de Gruyter, Berlin, 1967.
- MARTIN, Gottfried (Hrsg.) *Allgemeiner Kantindex-Personenindex*, Walter de Gruyter, Berlin 1969.
- MARTY, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- MARTY, François, "L'analogie chez Kant. Une notion critique", *Les Études Philosophiques*, 1989, 455-474.
- MALTER, Rudolf, "Zeitgenössische Reaktion auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des kantischen und des reformatorischen Denkens", in BUCHER, A. J. - DRÜE. H. - SEEBOHM, (Hrsg.), *bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen.*, Bouvier, Bonn, 1975.
- MEYER, Gottlob Wilhelm, *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Band V: "Geschichte der Exegese", Johann Friedrich Römer, Göttingen, 1809.
- MICHAELIS, Johann David, *Dogmatik*, C.G. Frank und Wilh. Heinr. Schramm, Tübingen, 1785.
- MUGLIONI, Jean-Michel, "Kant et les Lumières", *Revue d'enseignement philosophique*, (Paris), 38, 1987-88, pp. 107-118.
- MULHOLLAND, Leslie A., "Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Problem of Expiation", in ROSSI, Philip J. - WREEN, Michael, (editors), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, Indiana University, 1991, pp. 77-102.
- MYDLARSKI, Henri, "Les moralistes des Lumières et la Bible", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D. (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 625-647.

- NABERT, Jean, "Note sur l'idée de mal chez Kant", in NABERT, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970.
- NOLEN, D., "Les maîtres de Kant. Albert Schultz - Martin Knutzen", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, VII (1879), pp. 481-503.
- O'NEILL, Onora, *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University, 1989.
- ORTIGUES, Edmond, "La «foi» kantienne dans l'histoire de la religion et du droit", inédit.
- PICHÉ, Claude, *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984.
- PLARD, Henri, "La Bible luthérienne de Fresenius", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D., (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 441-458.
- REBOUL, Olivier, "Kant et la religion", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2, 50e année, (1970), pp. 137-153.
- REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1971.
- RENAULT, Marc, "La Bible chez Kant", compte rendu du livre de H. d'Aviau de Ternay, *Science et esprit*, vol. XXXIX, No. 3, 1987, pp. 389-394.
- RICOEUR, Paul, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", in RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais de l'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul, "Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie", in RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul "Préface" au livre d'Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Université de Montréal, 1970.
- RICOEUR, Paul, "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant", in
- RICOEUR, Paul *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- RITTER, Joachim - GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, "Rechtfertigung", Band 8, Basel, Scwabe and Co. A. G., 1992, pp. 251-265.
- ROSENAU, Hartmut, "Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Band 27 (1985), pp. 251-261.

- ROSENMÜLLER, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen, Johann Jakob Palm, 1794, pp. 67-189.
- ROSSI, Philip J. - WREEN, Michael, (editors), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, Indiana University, 1991
- ROSSI, Philip J., "Evil and the Moral Power of God", in FUNKE, Gerhard - SEEBOHN, Thomas M., (editors), *Proceedings IV International Kant Congress*, Washington D.C., University Press of America, 1985, pp. 369-381.
- ROSSI, Philip J., "Kant as Christian Philosopher: Hope and the Symbols of Christian Faith", *Philosophy Today*, Denver, Co., 25 (1981), pp. 24-33.
- RUST, Hans, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, Leopold Klotz, 1928.
- RUYSSSEN, Theodor, "Kant est-il pessimiste?", *Revue de métaphysique et de morale*, 12 (1904), pp. 535-550.
- SAENGER, Ernst, "Kants Auffassung von der Bibel", *Kant-Studien* 11 (1906), pp. 382-389.
- SALA, Giovanni B. "Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionschrift", in MARTY, François - RICKEN, Friedo, (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 143-155.
- SCHRÖCKH, Johann Matthias, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend*, Friedrich Nicolai, Berlin und Stettin, 1777.
- SCHWARZBACH, B.-E., "Les adversaires de la Bible", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D., (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 139-166.
- SCHWARZBACH, B.-E., "L'Encyclopédie", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D., (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 759-777.
- STAEPS, H., "Das Christusbild bei Kant", *Kant-Studien*, 12 (1907), pp. 104-116.
- STAPFER, Johann Friedrich, *Grundlegung zur wahren Religion*, Zweyter Theil. Das IV Capitel: "Von der Heiligen Schriften", Zürich, Heidegger und Comp., 1756.
- STROH, Hans, "Hermeneutik im Pietismus", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), pp. 38-57.
- SWEDENBORG, Emanuel, *Essential readings*, (ed. Michael Stanley), (traduction anonyme) Great Britain, Crucible, 1988.

- SWEDENBORG, Emmanuel, *The True Christ Religion*, chapter IV: "The Sacred Scripture, or the World of the Lord", (traductione anonyme), London, J.M. Dent & Sons Ltd. 1936, pp. 269-344.
- TONELLI, Giogio, "Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy", in A.J. Bucher, H Drüe, Th. Seebohn (Hrsg). *bewußt sein*, Gerhard Funke zu eigen., Bonn, Bouvier, 1975, pp. 126-144.
- TROELTSCH, Ernst., "Das Historische in Kants Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, 9 (1904), pp. 21-154.
- VINCENT, Gilbert, "Kant et l'Écriture", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), pp. 55-70.
- WALRAVENS, Else, "La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne", in BELAVAL, Y. - BOUREL, D., (éditeurs), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- WARDA, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Martin Breslauer, 1922.
- WATTÉ, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gembloux, J. Duculot, 1974.
- WILLEMS, Bonifac A., "Soteriología. Desde la Reforma hasta el presente", in SCHMAUS, Michael - GRILLMEIER, Alois - SCHEFFCZYK, Leo (editeurs), *Historia de los dogmas*, tome III, cuaderno 2c, B.A.C., Madrid, 1975.
- WIMMER, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1990.
- WINTER, Aloysius, "Theologiegeschichte und literarische Hintergründe des Religionsphilosophie Kants", in MARTY, François - RICKEN, Friedo, (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 17-51.
- YOVEL, Yirmiahu, "Bible Interpretation as Philosopohical Praxis: a Study of Spinoza and Kant", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XI, no.2, April 1973, pp. 182-212.
- ZAC, Sylvain, "Kant, les stoïciens et le christianisme", *Revue de métaphysique et de morale*, 77^{ème} année, no. 2, avril-juin 1972.
- ZAC, Sylvain, "Religion naturelle et religion révélée chez Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars, 1968, pp. 105-126.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE . Inc
 1653 East Main Street
 Rochester, NY 14609 USA
 Phone: 716/482-0300
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved