

## LA PSYCHO-LOGIQUE DE L'HYPOTHÈSE-DIEU OU LA NÉCESSITÉ D'UNE POSSIBILITÉ

LOGIQUE A-THÉOLOGIQUE OU THÉOLOGIE A-LOGIQUE :  
POUVOIR-ÊTRE SANS L'ÊTRE

La contribution critique majeure de Kant pour la théologie naturelle résiderait fondamentalement, à en juger par les lignes exégétiques dominantes, dans l'invalidation de la teneur cognitive positive de l'Idée de Dieu (par le biais de la mise à mal de toutes les démonstrations de l'existence divine) et dans la reconduction de la religion à la morale<sup>1</sup>. Le contenu et la fonction de l'Idée de Dieu auraient un sens éminemment négatif, signalant la limite supérieure de toute cognition, non pas une cognition capable de vérité, et se montreraient ainsi vidés de toute évidence rationnelle contraignante, réalisante.

Cependant, s'il est vrai que Kant s'emploie à un démantèlement rigoureux de la teneur ontologique de l'Idée de Dieu, définissant l'existence en général comme position d'une chose sensiblement déterminable qui ne peut être déductible par l'analyse de la compréhension d'aucun concept, puisque l'analyse ne déploie que le possible et seule l'expérience touche l'être<sup>2</sup>; si, donc, *a posse ad esse non valet consequentia*, il n'en demeure pas moins que Dieu peut véritablement exister et, ce qui plus est, que sa possibilité est une possibilité-plus-que-possible. Il y a, en effet, une gradation dans la logique modale qui s'occupe de la *position d'être* de Dieu selon les degrés suivants :

- 1) Dieu *doit* exister (c'est-à-dire que Dieu est nécessaire ou Dieu existe nécessairement, suivant la thèse métaphysique qui affirme le recoupement total entre *necessarium* et *realissimum*);
- 2) Dieu existe (c'est-à-dire que Dieu *est* ou Dieu est *existant*);

1. Voir, à titre d'exemple, l'évaluation synthétique de la théologie kantienne par A. Wood, « Rational Theology, Moral Faith and Religion », in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 394-416; ou encore le rapport entre critique et ontothéologie dans l'analyse de G. Ferretti, *Ontologie et théologie chez Kant*, Paris, Cerf, 2001.

2. CRP, A 598 sq./B 626 sq., AK III 401; OPI 1214 sq.

3) Dieu *doit pouvoir* exister (c'est-à-dire que Dieu est nécessairement possible);

4) Dieu *peut* exister (c'est-à-dire que Dieu est possible).

Or, pour Kant, la théologie naturelle s'égaré en affirmant la nécessité ontologique de Dieu (1) ou, simplement, en postulant que son existence est objet de connaissance (2). Ainsi, la discipline stricte imposée par la logique à la théologie naturelle pourrait conduire à l'agnosticisme prudemment stabilisé dans la pure et simple possibilité de l'existence (4), en équilibre parfait avec la possibilité de la non-existence. À notre sens, néanmoins, Kant préfère une possibilité renforcée, déséquilibrée vers l'existence plutôt que vers son contraire: la *possibilité nécessaire* qui, d'un côté, élève la possibilité ambi-valente au rang d'un dynamisme orienté vers l'être (comme *existurus*) et, de l'autre, annule absolument l'hypothèse de la simple non-existence ainsi que, *a fortiori*, celle de la « possibilité de l'impossibilité ».

Certes, la nécessité d'une possibilité est une figure modale un peu obscure et tendue qui conjugue paradoxalement l'apodictique avec le problématique. Que « Dieu *doit pouvoir* exister » paraît porter un surcroît de signification qui dépasse sans doute la simple possibilité: « Dieu *peut* exister ». Mais s'agit-il d'une distinction véritablement kantienne ou d'une fiction interprétative projetée, de façon exogène, sur les textes du philosophe? Et en quoi consiste – s'il y en a – un tel surcroît de signification? Il nous faut repenser avec Kant l'immense gain d'intelligibilité offert par l'hypothèse-Dieu aussi bien dans son versant pratique, comme objet d'espérance auquel on *doit pouvoir* s'attacher pour que l'action soit possible, que dans son versant théorique, comme auto-dévoilement de la raison et de son mouvement interne.

Le *pouvoir-être* de Dieu reste sans passage logique possible à l'être; de même que son contenu de « pouvoir-être absolument et sans l'être aucune-ment » s'avère logiquement indéterminable; donc la logique est essentiellement incapable de Dieu, elle est a-théologique. En même temps, la *nécessité* d'un tel pouvoir-être procède d'un rapport à Dieu animé par un intérêt vital qui déborde le savoir, démontrant ainsi que la profondeur d'un sentiment et d'un désir qui posent Dieu, plonge dans la raison pré-logique où se produit une théophanie, mère de cette théologie qui est essentiellement incapable de s'épuiser dans l'acte de donner pleinement ses raisons, théologie des raisons de vie de la raison, lieu vitaliste et a-logique de la raison elle-même. En désirant ou en s'intéressant à Dieu, la raison elle-même se manifeste comme désir *a priori* et comme intérêt (*inter-esse*, être en mouvement) qui crée la réalité de son désir et s'ordonne à son autoréalisation. Vie et raison, faculté de désirer et faculté des fins (ou des intérêts/désirs supérieurs) semblent fusionner<sup>1</sup> et poser Dieu au sein de la

1. Pour bien comprendre le lien entre raison et vie, fin et désir, il serait important de rapprocher les définitions de ces termes dans la Préface de la *Critique de la raison pratique* (AK V 9 n.; OP II 616 n.) et dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* (AK V 177 sq. n.; OP II 931 sq. note).

détermination autonome de moi-même comme représentation d'une chose à venir, chose nécessairement possible pour que vie et raison ne soient absurdes.

#### LA POSSIBILITÉ DE DIEU COMME FONDEMENT VITAL DE LA RAISON PRATIQUE

L'Idée de Dieu est engendrée et disciplinée par la raison comme réponse ultime à son double intérêt théorique et pratique ou, en d'autres termes, à son double désir de connaître et d'agir, ce qui implique nécessairement la double possibilité d'unification, en la conscience de soi, de l'ensemble total du vrai connu et connaissable, et de l'ensemble total du bien pratiqué et praticable. La possibilité de Dieu s'impose ainsi comme doublement nécessaire pour satisfaire, d'une part, l'élan unificateur de toutes les conditions relatives dans un inconditionné absolu, et, d'autre part, l'élan unificateur de toutes les actions dans une volonté bonne.

Subjectivement autosuffisante et auto-satisfaisante, bien qu'objectivement insuffisante, la croyance en le *pouvoir-être* de Dieu – croyance désirante, désirée, désirable – est l'expression de l'auto-institution de la moralité comme un système ou un univers, totalité organisée et harmoniquement significative. Bien entendu, s'il y a d'autres systèmes moraux possibles sans besoin/nécessité de la croyance en Dieu, cela signifie, contrairement à la vision kantienne, qu'il y a des « possibilités morales impossibles » et que la moralité appartient à un « multivers » où chaque acteur ou communauté d'acteurs choisit son univers moral en adoptant un système de croyance et d'espérance particulier<sup>1</sup>. Selon Kant, cependant, il me faut croire que Dieu est possible pour que je puisse préserver ma Raison pratique de l'antinomie autodestructrice. L'unité du Bien avec le bonheur, avec la subordination du second au premier, renvoie à Dieu, *souverain Bien*, qui « est l'objet tout entier de la raison pure pratique, qui doit nécessairement se le représenter comme possible, puisqu'elle nous ordonne de travailler, autant que nous le pouvons, à le réaliser »<sup>2</sup>. D'après les lois pratiques, il est nécessaire qu'Il soit possible. Car cette idée de l'unité bien fondée entre moi et le Bien couronne l'art de se comprendre soi-même et comme intelligence et comme volonté, c'est-à-dire la philosophie transcendantale tout entière. Il s'ensuit, donc, que la psychologie de l'idée de l'existence de Dieu n'aboutit à aucune théologie stable mais plutôt à l'intersection entre, d'une part, le besoin psychique (à la fois cognitif et affectif, concernant l'intelligibilité et la "mobilité", y compris la motivation, de l'action bonne) et, d'autre part, l'intérêt rationnel d'une Idée qui satisfait pleinement *mon* mouvement idéationnel et désigne, par là même, d'une façon

1. Nous songeons à la proposition méta-éthique de William James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1979, p. 43 sq.

2. *CRPr*, AK V 119; OP II 753.

clairement autoréférentielle, la dynamique zététique infinie de la raison et le processus de devenir meilleur.

Aussi, l'Idée de Dieu traduit-elle d'emblée la morphogenèse d'un objet répondant au manque rationnel qui comporte le désir d'auto-compréhension et d'auto-accord. La forme de l'Idée de Dieu semble, alors, renfermer la *force* qui produit, d'elle-même et pour elle-même, la foi rationnelle, c'est-à-dire la confiance dans le bien et la motivation pour traverser les sacrifices de la *vertu*. Dire Dieu, c'est dire la figure et l'énergie du Soi arrimées au Bien. Tout se passe ainsi comme si Dieu était une production et une donation, une génération et une révélation endogènes, partant inhérentes au dynamisme de la raison qui, de la sorte, se surprend croyante ou inclinée à croire et, en même temps, se sait déstabilisée par une position hypothétique ou problématique, une promesse de sens, un schème vide, une forme pure de l'unité ultime de *soi vertueux*, fournissant, du même coup, la pierre de touche et la clé de voûte, de toute schématisation théologique empirique et de toute foi ecclésiale historique.

PHÉNOMÉNOLOGIE DU DÉSIR DE CROIRE :  
LE BIEN-SOURCE DE LA THÉOLOGIE ET DE LA MORALE

La raison se surprend dans l'idéation du divin; elle se dit ou elle se confesse : « Je dois vouloir le bien. » Et de l'évidence impérative du devoir découle l'évidence du désir de croire : « Je veux qu'il y ait un Dieu. » La suffisance subjective de ce désir sur lequel repose la subjectivité morale pourrait ressembler à la « torrentialité quiétiste », voire à l'*homo interior* augustinien où l'avènement du sujet à soi se confond avec la théophanie. Ce désir de la raison s'avère un *pondus naturae* qui déséquilibre l'ignorance vers la croyance à l'Un (en théorie) et au Bien (en pratique). Le désir de croire recèle également le désir du *sens* de désirer : « que mon désir soit sensé... ». Car, rappelons-le, l'exergue du *Proslogion* citait déjà le psaume qui parle de l'*insipiens* pour remarquer que seul l'insensé peut dire que Dieu n'est pas et que l'exercice de la pensée va de pair avec sa possibilité. Par ailleurs, si Dieu n'est pas, toute pensée et toute action s'effondrent dans l'insensé<sup>1</sup>.

L'Idée de Dieu porte en elle l'idée même de l'accomplissement du désir, l'idée de la promesse du Je moral comme promesse tenable au sens où chaque *Je* doit, à chaque nouvelle bonne action, pouvoir se promettre le bonheur dans la vertu. L'Idée Dieu accomplit le « principe de conservation de soi de la raison »<sup>2</sup> et réalise l'auto-projection – au sens d'expression et de vérification – d'une raison désirant le meilleur monde moral, tout en évitant la contradiction de vouloir une chose impossible.

1. Cf. Saint Anselme, *Proslogion*, chapitre 2.

2. *Réflexion* 2446; AK XVI 371.

En somme, la raison est essentiellement *capax Dei*: la théologie de la possibilité nécessaire de Dieu est une sorte d'égologie morale, une auto-analyse de l'idée de l'exercice du Bien comme vérité bien fondée de ma vie. Dieu signifie, alors, l'activité d'auto-déploiement d'une conscience morale raisonnable se justifiant dans le système du monde moral. Car l'auto-explication de la vie morale comme *vraie* ou *juste* pour moi et pour toujours entraîne la position d'une Idée-Hypothèse nécessaire<sup>1</sup> (nécessairement possible, hypothétiquement nécessaire): «Je suis moralement certain que Dieu existe et qu'un monde futur existe, autrement je deviens abominable pour moi-même», je désespère du bien ou je le refuse comme déraisonnable (*absurdité pratique* ou *dissolution* de la raison pratique). La croyance est *l'habitus*, le principe permanent de l'esprit qui fait confiance à la promesse de la loi morale, promesse que la raison doit tenir à l'égard d'elle-même. Le théisme kantien naît d'une phénoménologie de la «conscience» et de la «bonne volonté». En revanche, le déni de la *disposition morale* entraîne l'athéisme et *l'anomie éthique*, qui signifie la fracture entre raison et loi. C'est pourquoi seul l'homme insensé (*insipiens*) peut produire cette contradiction performative du déni du divin. De la sorte, «*Dieu n'est pas*» veut dire «*Je ne désire rien*», puisque «*rien ne m'oblige*». La proposition «Il existe un Dieu» *qua* «proposition morale synthétique *a priori*» (ou *qua* déduction de la *vertu obligeante du devoir*) constitue une hypothèse holistique ou systémique portant sur l'être en tant qu'organisation intelligente, et soutient la coïncidence parfaite entre *ens-unum-verum-bonum-pulchrum*. Si le devoir m'oblige sans dérobaie possible, alors j'ai besoin de Dieu ou, plutôt, du fonctionnement divin du monde sur le mode d'un ordre des fins qui expose l'unité sûre entre sainteté et puissance, entre vertu du bien et force d'être.

#### AUTO-HERMÉNEUTIQUE IMMANENTE DU CROYANT : *RELIGION PURE*

L'Idée de Dieu est produite par *analogie et projection expressive*: elle exhibe la réflexion de la raison sur son propre besoin d'intelligibilité. Dieu, c'est l'Idée à laquelle aboutit l'herméneutique de soi de la Raison pratique, puisque l'intelligibilité du devoir (la *réalité raisonnable* du devoir du Bien implique la nécessité de la possibilité du Bien). Donc, elle produit la «réalité pratique» du moi: son *habitus* d'acteur.

L'acteur éprouve l'obligation de sa propre loi. Dans cette auto-contrainte qui recoupe la spontanéité auto-législatrice, *je suis pour moi comme si Dieu était en moi*. La contrainte du devoir en tant qu'auto-contrainte, liberté s'auto-limitant librement, porte en elle *la découverte théo-dramatique interne* en ce sens que Dieu révèle le rapport contraignant de Moi à Soi. Et, de ce fait, Il répond au désir d'assurance inhérent à ce dialogue où Je me dis: «Pourvu que le soi (le *Selbst*

1. *Prolég.*, AKIV 358; OPII 143.

s'obligeant) ne soit la perte du Moi... » D'où le désir que tout être soit fin et que l'avenir soit pleinement unificateur de l'action et de l'acteur. Agir *comme soi* (s'obligeant sans allégeance), c'est être et devenir et vouloir demeurer *comme s'il* y avait un Dieu, puisque Dieu, c'est l'idée du rapport adéquat de moi à soi, l'Idée-Désir-Besoin de la cohérence et de l'adhésion intérieure du moi au bien. Dieu produit la *propriété réelle* et l'*optimisme mobilisateur* de mon propre entendement et raison : Il est la vocation de l'intelligence, c'est-à-dire l'idée de l'intelligence même comme réalisation nécessairement possible.

La conscience du devoir produit l'Idée de Dieu : conscience morale de l'Inconditionné comme soi, comme intimité de l'impératif absolument catégorique. Je dois « me vouloir bon » *comme si* par une obéissance à des commandements divins. Le Bien est une loi qui s'autorise absolument. Dès lors, la morale *doit pouvoir* avoir une teneur théologique : la dimension de la Hauteur. La coïncidence entre l'intériorité et la divinité se profile déjà dans la Théorie transcendante de la méthode et ne cessera de s'intensifier jusqu'à l'*Opus postumum*, en passant par la deuxième *Critique* et surtout par la *Religion*. Dieu vient à l'idée par le caractère spontané, endogène et incoercible de la loi morale<sup>1</sup> : c'est l'épreuve rationnelle de l'auto-obligation du bien qui révèle Dieu comme origine et fin morales, intelligence et sainteté. La raison pratique permet par sa « nécessité pratique interne » de penser « un être originaire unique comme souverain Bien » puisqu'elle enseigne, « par la nature des actions mêmes », une loi intérieure qui manifeste l'essence de la sainteté et qui, par conséquent, montre dans l'obligation intérieure la position absolue du Bien<sup>2</sup>. Ainsi, l'autorité absolue de l'obligation intérieure *symbolise* la volonté divine sollicitant du dedans. Cette auto-contrainte offre l'expérience du sublime : le don interne de la loi *comme si* Dieu y parlait. La loi morale s'éprouve comme ipséité et altérité du Bien, langue divine dans une voix humaine, paradoxale transcendance dans l'immanence, et essence de toute volonté libre qui est d'être autonome par théonomie. Autrement dit, être conduit de la morale à la religion, c'est

reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins, non comme des sanctions, c'est-à-dire des commandements arbitraires et en eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même, que nous devons cependant considérer comme des commandements de l'Être suprême, parce que nous ne pouvons espérer obtenir que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-

1. Rappelons la provocation de Levinas contre le confinement du *Bien* dans la *raison pratique* : « Est-il sûr, en effet, que la volonté tout entière soit *raison pratique* au sens kantien ? Ne comporte-t-elle pas une part incoercible que le formalisme de l'universalité ne saurait obliger ? » (E. Levinas, *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 183.)

2. Cf. *CRP*, A 818 sq./B 846 sq., AK III 530 sq.; OPI 1375.

puissante, le souverain Bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts [...]¹.

Mon autorité morale est un *locus* sublime, mélange de transparence et d'opacité, d'immédiateté et d'*étrangeté*, de génération et d'affection. *Aussi la morale enveloppe-t-elle une épreuve religieuse et une introduction à la théologie.* C'est pourquoi la loi morale devient l'événement fondateur de la « religion pure et une », la « seule (vraie) religion » ou « religion morale », qui doit être l'interprète critique de toute religion historique et doit établir la croyance/espérance unifiante qui résout la multiplicité chaotique des croyances et des églises². À la différence de la religion révélée, dans la religion naturelle, la connaissance du devoir précède la reconnaissance du commandement divin et n'exige qu'un *minimum* de contenu théorique, à savoir « une acceptation *problématique* (une hypothèse) » (qu'il soit possible que Dieu existe). Cependant, cette hypothèse *doit être efficace*. Pour la raison pratique, il est *nécessaire* de tenir l'hypothèse pour une *thèse assertorique* et de lui conférer l'efficacité d'être subjectivement suffisante.

Mais quel serait le contenu de la religion unique et véritable? Les lois pratiques de la raison et le désir de la vertu qui *doit pouvoir* accompagner tout désir. La foi religieuse morale exige unicité et universalité, renvoyant à l'auto-production de l'Idée de Dieu à partir des lois intérieures qui se développent dans la raison humaine. Il s'agit d'un processus de moralisation et de développement de la raison, processus de devenir un homme meilleur, adhésion à la vertu en tant que révélation (à la fois intime et *unheimliche*), qui *symboliquement* peut être décrite comme « approche du Royaume ».

#### LE CROYANT AUTOSUFFISANT : L'INTÉRIORITÉ DIVINE ET LA LOI-EN-MOI

L'idée de Dieu est une inférence « post-religieuse » qui fait abstraction de son *existence en dehors de nous*. L'épreuve morale-religieuse consiste dans le passage du devoir de l'homme à l'égard de lui-même au devoir de l'homme à l'égard d'un autre-en-lui, un autre-qui-oblige-par-soi-et-pour-soi, ce qui entraîne la représentation de sa propre raison comme efficacité législative ou supériorité interne. Il s'ensuit le commencement athée de la religion ou la précédence du vécu éthico-religieux à l'égard du savoir théologique. La donation de la loi apparaît comme une mise-en-scène à la fois dialogique/théonome et monologique/autonome qui s'articule dans l'intériorisation pro-gressive de l'Idée de Dieu comme loi de la raison. D'où la corrélation entre religion de l'intimité élogique et vitalisation de la raison par la primauté de son intérêt pratique.

1. *CRPr*, AK V 129; OP II 765-766. Voir aussi *Rel.*, AK VI 84; OP III 104 *sq.*; *CF*, AK VII 36; OP III 837 *sq.*; *MM*, AK VI 487; OP III 786 *sq.*

2. Cf. *Rel.*, AK VI 107-115; OP III 131-140.

La religion relève essentiellement de l'authenticité et de l'intériorité de la parole donnée envers moi-même, de sorte que tous les rites et mythes religieux deviennent des « symboles » qui signifient des rapports subjectifs internes dans le processus de moralisation. La religion pure dessine le cercle du soi comme épiphanie du devoir et de la vertu. Or, la vertu consiste en l'auto-développement de la raison en tant que parole engagée envers soi et en tant que progression historique de la spontanéité libératrice du bien. La vertu recèle la vérité et la destination de soi et du monde : le *Bien* comme *egometipse* et Dieu comme *stabilité du rapport Moi-Soi*. La loi morale s'avère écriture et écoute divine en moi et, par conséquent, l'accueil de la loi constitue une activité de la raison s'élucidant elle-même. Recevoir les tables de la loi symbolise une auto-illumination rationnelle, sans aucun besoin de *doctrine*, dont l'injonction serait : « Confesse-toi toi-même ! »<sup>1</sup> Car en se confessant, la raison légifère et adhère, croyante et désirante, au sens de sa loi qui comprend la promesse de la possibilité du Bien, donc une promesse de salut moral. Et le Messie, agent du salut, symbolise le soi moral qui choisit de croire à l'efficacité sotériologique de la morale et d'y participer. Progressivement, la loi *ab alio* se convertit en loi *a se*, loi-en-moi, qui témoigne du rapport de la raison à son idée de Bien, et à l'auto-engendrement de son idée qui est le processus même de moralisation ou l'épigenèse de la raison pratique.

SE VOULOIR *CROYANT* OU *INCROYANT* :  
DE L'HYPOTHÈSE-DIEU À L'AUTOVÉRIFICATION DE LA RAISON

Le croyant et l'incroyant se vérifient et se choisissent comme tels (peut-être est-ce un proto- ou crypto-existentialisme) selon la forme de justification du devoir moral. C'est, donc la *psyché* ou le *Gemüt* qui se constituent par l'acte théétique ou a-thétique de croire et d'espérer. Ainsi la position de croyance pose-t-elle le sujet comme « thèse autonome » (et symétriquement : la non-position de croyance dépose la subjectivité et intronise la passivité anomique des passions). Le croyant affirme et fait exister une raison qui se reconnaît dans son « besoin » théorico-pratique. Le croyant est une théophanie par son engagement dans le *devoir vertueux* (*Tugendpflicht*) : « libre contrainte imposée par soi à soi » en vue de soi-comme-fin (auto-perfection) ou d'autrui-comme-fin (hétéro-perfection). L'incroyant, en revanche, sépare la raison et le besoin et, par là même, deviendrait déraisonnable. En somme, la croyance procéderait de l'*énergie spontanée* de la raison, tandis que l'incroyance témoignerait du *choix* (auto-coupable) de l'*anesthésie* ou de la *paralysie* de la raison.

La raison pratique est un « bien radical » qui renferme un choix. Croire ou ne pas croire, il y va inévitablement d'être responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire être responsable de la préservation ou de la dissolution de la raison pratique,

1. *OPost*, AKXXI81.

ce qui revient à dire responsable d'une vie qui se veut et se produit comme non absurde. Même si l'on admet un « multivers moral » avec une multiplicité incommensurable de systèmes moraux rationnels, il n'en reste pas moins que dans chaque univers l'institution d'une vie morale suppose un système de croyance et que le croyant doit *se vérifier* à l'œuvre. Car le système de croyance *symbolise* un système d'œuvres qui expliquent la possibilité ou l'impossibilité du Bien. En dernière analyse, la raison pratique émerge d'un choix originaire. Il faut, donc, se choisir, choisissant la structure d'un monde d'action. Le choix originaire de la morale kantienne affirme que le Dieu ou le souverain Bien doit être possible. Or, *croire à la possibilité nécessaire du bien renfermerait un Ur-Glaube* particulièrement motivant pour faire face au choc entre l'adhésion à l'intelligible et les sacrifices sensibles. Croire que le Bien est nécessairement possible, c'est croire que sa possibilité renferme une puissance active, c'est croire que le Bien est déjà en train d'advenir, qu'il s'approche essentiellement suivant une loi de l'être, non seulement sous l'angle d'une eschatologie de l'espérance, mais aussi sous le signe d'une herméneutique de l'histoire humaine et naturelle qui, pour Kant, révèle l'accroissement germinatif de la raison. De la possibilité nécessaire du Bien, l'on passe à la potentialité en acte du Bien par la fructification de la raison qui transforme tout acte personnel ou historique en une semence morale qui tend à se déployer. Si l'on croit que le Bien doit être possible, alors on choisit un monde où le dynamisme de l'agir moral peut, *ab ovo et in fine*, promettre le meilleur de soi et tenir sa parole : il faut qu'il nous soit permis d'espérer l'avènement du meilleur<sup>1</sup>. L'Idée de Dieu porte en elle l'autorévélation de la dynamique de la raison comme autorisation de l'espérance à l'égard du cours téléologique du Bien qui semble se confondre avec le cours de l'histoire et de la nature sur le mode du plein développement du « potentiel » d'être que chaque biographie morale est appelée à incarner. L'infinité de Dieu *symbolise* la profondeur du devoir envers soi-même pour renforcer le mobile moral en moi et l'aligner sur le futur infini du processus de perfection.

Paulo JESUS  
(Université de Lisbonne)

1. Ainsi, la foi elle-même, moralement enracinée, se mue-t-elle en espérance. Pour une lecture de la pensée de Kant qui recentre la religion sur l'espérance, voir O. O'Neill, *Kant on Reason and Religion* (The Tanner Lectures on Human Values), éd. G. B. Patterson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1997, p. 269-308.