

qui est étranger à la philosophie transcendante¹⁶⁰ *, beaucoup de prudence est nécessaire pour ne pas s'égarer dans des épisodes et porter atteinte à l'unité du système, de même qu'il en faut aussi beaucoup, d'un autre côté, pour ne rien perdre en clarté ou en persuasion en disant trop peu à propos de cette nouvelle matière. J'espère m'acquitter de cette double exigence en me tenant aussi près que possible du (AK, III, 521) transcendental et en laissant totalement de côté ce qu'il pourrait y avoir dans ce registre de psychologique, c'est-à-dire d'empirique.

Et à cet égard il est donc à remarquer tout d'abord que je ne me servirai dorénavant du concept de liberté que dans le sens pratique, et que je laisse ici de côté, comme une question traitée plus haut, ce concept entendu dans sa signification transcendante, lequel ne peut pas être supposé empiriquement comme un principe d'explication des phénomènes, (A 802/B 830) mais constitue lui-même un problème pour la raison. Un arbitre, en effet, est simplement *animal* (*arbitrium brutum*) s'il ne peut être déterminé autrement que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement*. En revanche, celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles que seule la raison peut se représenter, s'appelle le *libre arbitre* (*arbitrium liberum*), et tout ce qui s'y relie, que ce soit comme principe ou comme conséquence, est appelé *pratique*. La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. Car ce n'est pas simplement ce qui attire, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, qui détermine l'arbitre humain, mais nous disposons d'un pouvoir de surmonter, grâce à des représentations de ce qui, même d'une façon plus éloignée^a, est utile ou nuisible, les impressions produites sur notre pouvoir sensible de désirer : ces réflexions sur ce qui est désirable relativement à tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon et utile, reposent toutefois sur la raison. Celle-ci fournit donc aussi des lois qui sont des *impératifs*, c'est-à-dire des lois objectives de la liberté, et qui disent ce qui doit arriver, bien que peut-être cela n'arrive jamais, et se dis-

* Tous les concepts pratiques portent sur des objets de satisfaction ou de désagrément, c'est-à-dire de plaisir et de déplaisir, par conséquent, au moins indirectement, sur des objets de notre sentiment. Dans la mesure, toutefois, où ce dernier n'est pas une faculté représentant les choses, mais se trouve en dehors de la faculté de connaître tout entière, les éléments de nos jugements qui se rapportent au plaisir ou au déplaisir, par conséquent des jugements pratiques, n'appartiennent pas à l'ensemble global de la philosophie transcendante, laquelle n'a affaire exclusivement qu'à de pures connaissances *a priori*.

a. Première édition : « même d'une façon éloignée ».

tingent en cela des lois de la nature, qui ne traitent que de ce qui arrive, ce pourquoi elles sont aussi appelées des lois pratiques. (A 803/B 831) Pour ce qui concerne toutefois la question de savoir si la raison elle-même, dans ces actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas à son tour déterminée par des influences extérieures à elle, et si ce qui s'appelle liberté vis-à-vis des impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées, cela ne nous importe en rien dans le domaine pratique, dans la mesure où nous nous bornons ici à demander avant tout à la raison de prescrire la conduite. C'est là, en fait, une question simplement spéculative que nous pouvons mettre de côté aussi longtemps que notre objectif se situe dans la définition de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Nous connaissons donc la liberté pratique par expérience comme constituant l'une des causes naturelles, à savoir une causalité de la raison dans la détermination du vouloir, cependant (AK, III, 522) que la liberté transcendante requiert une indépendance de cette raison elle-même (du point de vue de sa capacité d'inaugurer causalement une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible, et qu'en tant que telle elle semble être contraire à la loi de la nature, par conséquent à toute expérience possible, et donc demeure un problème. Reste que, pour la raison, ce problème ne s'inscrit pas dans l'usage pratique, et qu'en ce sens, dans un canon de la raison pure, nous n'avons affaire qu'à deux questions qui concernent l'intérêt pratique de la raison pure et vis-à-vis desquelles un canon de son usage doit être possible : Est-ce qu'il y a un Dieu ? Est-ce qu'il y a une vie future ? La question portant sur la liberté transcendante concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du (A 804/B 832) pratique, et comme une question sur laquelle nous avons fourni déjà des explications suffisantes dans l'Antinomie de la raison pure.

Deuxième section

DE L'IDÉAL DU SOUVERAIN BIEN COMME PRINCIPE PERMETTANT DE DÉTERMINER LA FIN DERNIÈRE DE LA RAISON PURE

La raison nous a conduits, dans son usage spéculatif, à travers le champ des expériences, et, puisqu'il n'y a pour elle jamais de satisfaction complète qui s'y puisse trouver, elle nous a conduits de

là à des Idées spéculatives, lesquelles toutefois nous ont finalement à leur tour ramenés à l'expérience et ont donc rempli leur objectif ¹⁶¹ d'une façon assurément utile, mais qui n'a nullement été conforme à notre attente. Cela dit, il nous reste encore une tentative à mener, autour de la question de savoir s'il se peut trouver aussi une raison pure dans l'usage pratique, si elle nous conduit, dans cet usage, à des Idées qui atteignent les fins suprêmes de la raison pure, telles que nous venons de les évoquer, et si elle ne pourrait donc pas, du point de vue de son intérêt pratique, nous procurer ce qu'elle nous refuse totalement et résolument du point de vue de l'intérêt spéculatif.

Tout intérêt de ma raison (aussi bien spéculatif que pratique) se rassemble dans les trois questions suivantes : (A 805/B 833)

1. *Que puis-je savoir ?*
2. *Que dois-je faire ?*
3. *Que m'est-il permis d'espérer ?*

(AK, III, 523) La première question est simplement spéculative. Nous avons épuisé (comme je m'en flatte) toutes les réponses possibles à cette question et trouvé enfin celle dont la raison doit en vérité se satisfaire et dont elle a même, quand elle ne considère pas la sphère pratique, des motifs d'être satisfaite ; néanmoins, vis-à-vis des deux grandes fins visées proprement par tout cet effort de la raison pure, nous sommes restés tout aussi loin de les atteindre que si, par négligence nonchalante, nous nous étions dès le début dérobés devant ce travail. Si c'est donc du savoir qu'il s'agit, du moins est-il assuré et décidé que, par rapport à ces deux problèmes, nous ne saurons jamais y avoir part.

La deuxième question est simplement pratique. Elle peut, comme telle, appartenir certes à la raison pure ; elle n'est cependant pas pour autant transcendante, mais morale : par conséquent, elle ne peut en elle-même préoccuper notre critique.

La troisième question, à savoir : si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? est pratique et théorique en même temps, en telle façon que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique et, quand celle-ci s'élève, à celle de la question spéculative. Car tout espoir vise le bonheur, et il est, relativement au pratique et à la loi morale, ce que le savoir et la loi de la nature sont par rapport à la connaissance théorique (A 806/B 834) des choses. L'espoir aboutit en définitive à la conclusion que quelque chose *est* (qui détermine la dernière fin possible), *parce que quelque chose doit arriver* ; et le savoir, à cette

conclusion que quelque chose est (qui agit comme cause suprême), *parce que quelque chose arrive*.

Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée). La loi pratique qui prend pour mobile le *bonheur*, je l'appelle pragmatique (règle de prudence) ; en revanche, celle qui, dans la mesure où il en est une, ne prend pour mobile que le *fait d'être digne du bonheur*, je l'appelle morale (loi morale). La première indique ce qu'il nous faut faire si nous voulons prendre part au bonheur ; la seconde commande comment nous devons nous conduire pour simplement devenir dignes du bonheur. La première se fonde sur des principes empiriques ; car je n'ai pas d'autre moyen que l'expérience ni de savoir quelles sont les inclinations qui veulent être satisfaites, (AK, III, 524) ni quelles sont les causes naturelles qui peuvent produire leur satisfaction. La seconde fait abstraction des inclinations et des moyens naturels de les satisfaire, et considère uniquement la liberté d'un être raisonnable en général, ainsi que les conditions nécessaires sous lesquelles seulement elle s'accorde, selon des principes, avec la distribution du bonheur, et en ce sens elle *peut* du moins reposer sur de simples Idées de la raison pure et être connue *a priori*.

(A 807/B 835) J'admets qu'il y a effectivement des lois morales pures qui déterminent complètement *a priori* (sans prendre en considération les mobiles empiriques, c'est-à-dire le bonheur) ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général ; j'admets aussi que ces lois commandent *de manière absolue* (et non pas simplement de façon hypothétique, sous la supposition d'autres lois empiriques) et donc qu'elles sont nécessaires à tous égards. Proposition que je peux supposer à juste titre, non seulement en me réclamant des preuves des moralistes les plus éclairés, mais aussi du jugement moral de tout homme dès lors qu'il veut se représenter clairement une loi de ce type.

La raison pure contient donc, non pas certes dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain. Car, étant donné qu'elle commande que de telles actions doivent se produire, il est nécessaire aussi qu'elles puissent se produire, et il faut donc que soit possible une sorte particulière d'unité systématique, à savoir l'unité

morale, alors que l'unité systématique de la nature ne pouvait être prouvée d'après des *principes spéculatifs* de la raison, parce que la raison possède certes une causalité vis-à-vis de la liberté en général, mais non point à l'égard de la nature dans son ensemble, et que les principes moraux peuvent certes produire des actions libres, mais non pas les lois de la nature. (A 808/B 836) En conséquence, les principes de la raison pure dans son usage pratique, c'est-à-dire dans l'usage moral, ont une réalité objective.

Le monde, en tant qu'il serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il *peut* donc être d'après la *liberté* des êtres raisonnables, et tel qu'il *doit* être d'après les lois nécessaires de la *moralité*), je l'appelle un *monde moral*. Sous ce rapport, il est simplement pensé comme monde intelligible, puisqu'il y est fait abstraction de toutes les conditions (des fins) de la moralité et même de tous les obstacles auxquels elle se heurte dans ce monde (faiblesse ou impureté de la (AK, III, 525) nature humaine). Il est donc en ce sens une simple Idée, mais cependant une Idée pratique qui peut et doit exercer effectivement son influence sur le monde sensible, pour le rendre autant que possible conforme à cette Idée. L'Idée d'un monde moral a par conséquent de la réalité objective, non pas comme si elle se rapportait à un objet d'une intuition intelligible (nous ne pouvons aucunement nous forger la pensée de tels objets), mais en tant qu'elle se rapporte au monde sensible, du moins au sens où il constitue un objet de la raison pure dans son usage pratique et un *corpus mysticum* des êtres raisonnables en lui, en tant que leur libre arbitre, sous des lois morales, possède en soi une unité systématique intégrale, aussi bien avec lui-même qu'avec la liberté de tout autre.

Telle était la réponse à la première des deux questions de la raison pure qui concernaient l'intérêt pratique : *fais ce par quoi tu peux devenir digne (A 809/B 837) d'être heureux*. La seconde question est alors de savoir comment, si je me conduis ainsi de manière à ne pas être indigne du bonheur, je peux aussi espérer être par là à même d'y prendre part. Pour y répondre, il importe de savoir si les principes de la raison pure qui prescrivent a priori la loi y relient aussi avec nécessité cette espérance.

Je dis donc que, tout comme les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage *pratique*, il est nécessaire aussi d'admettre, selon la raison dans son usage *théorique*, que chacun a des motifs d'espérer le bonheur au même degré où, dans sa conduite, il s'en est rendu digne, et qu'en ce sens le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'Idée de la raison pure.

Or, dans un monde intelligible, c'est-à-dire moral, pour le concept duquel on fait abstraction de tous les obstacles s'opposant à la moralité (les inclinations), un tel système du bonheur, où celui-ci serait proportionnellement lié à la moralité, se peut aussi penser comme nécessaire, puisque la liberté, en partie mue, en partie restreinte, par des lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et que les êtres raisonnables seraient donc eux-mêmes, sous la direction de tels principes, les auteurs de leur propre félicité constante, en même temps que de celle des autres. Reste que ce système de la moralité se récompensant elle-même n'est qu'une (A 810, B 838) Idée, dont la mise en œuvre repose sur cette condition (AK, III, 526) que *chacun* fasse ce qu'il doit, c'est-à-dire que toutes les actions des êtres raisonnables se produisent comme si elles procédaient d'une volonté suprême comprenant en elle ou sous elle tout arbitre privé. Mais, dans la mesure où l'obligation résultant de la loi morale continue de valoir pour tout usage particulier de la liberté quand bien même d'autres ne se conduiraient pas conformément à cette loi, ni la nature des choses du monde ni la causalité des actions elles-mêmes et leur rapport à la moralité ne déterminent ce qu'il en est de leurs conséquences par rapport au bonheur ; et le lien nécessaire, évoqué ci-dessus, rattachant l'espérance d'être heureux à l'effort constant pour se rendre digne du bonheur ne peut être reconnu par la raison si l'on prend simplement pour fondement la nature : au contraire n'est-il permis d'espérer un tel lien que si une suprême raison qui commande selon des lois morales se trouve en même temps, comme cause de la nature, prise pour fondement.

L'Idée d'une telle intelligence, où la volonté moralement la plus parfaite, associée à la suprême béatitude, est la cause de tout bonheur dans le monde, en tant qu'il est dans un rapport d'exakte proportion avec la moralité (c'est-à-dire avec ce qui rend digne d'être heureux), je l'appelle l'*idéal du souverain bien*. Donc la raison pure ne peut trouver que dans l'idéal du souverain bien *originaire* le fondement du lien pratiquement nécessaire entre les deux (A 811/B 839) éléments du souverain bien dérivé qui correspond à un monde intelligible, autrement dit *moral*. Or, puisque nous devons nécessairement nous représenter nous-mêmes par la raison comme appartenant à un tel monde, bien que les sens ne nous présentent rien d'autre qu'un monde de phénomènes, force nous sera aussi d'admettre ce monde intelligible comme une conséquence de notre conduite dans le monde sensible et, dans la mesure où ce dernier ne nous fournit pas un tel lien, comme un monde futur pour nous. Dieu et une vie future sont donc deux présuppositions que, selon les principes de la raison pure,

l'on ne saurait séparer de l'obligation qui nous est imposée par cette même raison.

La moralité, en elle-même, constitue un système, mais non pas le bonheur, sauf s'il se trouve réparti d'une manière exactement conforme à la moralité. Or cela n'est possible que dans le monde intelligible, tel qu'il est soumis à la sagesse de celui qui en est l'auteur et qui le gouverne. La raison se voit donc contrainte d'admettre un tel auteur, en même temps que la vie dans un monde qu'il nous faut considérer comme un monde futur, sauf à considérer les lois morales comme de vaines chimères, puisque ce qui résulte nécessairement de ces lois, et que la même (AK, III, 527) raison y relie, ne pourrait que disparaître sans cette présupposition. De là vient aussi que chacun considère les lois morales comme des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient être en revanche si elles ne reliaient *a priori* aux règles qu'elles énoncent des conséquences proportionnées et donc si elles ne véhiculaient avec elles des *promesses* et des *menaces*. Ce que toutefois elles ne pourraient faire non plus (A 812/B 840) si elles ne se trouvaient dans un être nécessaire constituant le souverain bien, lequel seul peut rendre possible une telle unité finalisée.

Leibniz appelait le monde, en tant qu'on n'y prend en considération que les êtres raisonnables et la manière dont ils s'accordent, d'après des lois morales, sous le gouvernement du souverain bien, le *règne de la grâce*, et il le distinguait du *règne de la nature*, dans lequel ces êtres sont certes soumis à des lois morales, mais n'attendent de leur conduite nulle autre conséquence que celle qui est conforme à la façon dont la nature du monde sensible suit son cours. Se percevoir comme appartenant au règne de la grâce où tout bonheur nous attend, sauf si nous restreignons nous-mêmes la part que nous pouvons y prendre par la manière dont nous nous montrons indignes d'être heureux, c'est donc une Idée pratiquement nécessaire de la raison.

Des lois pratiques, en tant qu'elles sont en même temps des raisons subjectives fondant les actions, c'est-à-dire des principes subjectifs, s'appellent des *maximes*. L'*appréciation* de la moralité, dans sa pureté et ses conséquences, s'opère d'après des *Idées* ; l'*obéissance* à ses lois, d'après des *maximes*.

Il est nécessaire que toute la conduite de notre vie soit subordonnée à des maximes morales ; mais il est en même temps impossible que cela se produise si la raison ne relie pas à la loi morale, qui est une simple Idée, une cause efficiente qui détermine pour notre conduite d'après cette loi une issue, que ce soit dans cette vie ou

dans une (A 813/B 841) autre, correspondant exactement à nos fins suprêmes. Par conséquent, sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas actuellement visible pour nous, mais dans lequel nous plaçons notre espoir, les grandioses Idées de la moralité sont certes objets d'approbation et d'admiration, mais non point des mobiles de l'intention et de l'effectuation, parce qu'elles ne remplissent pas entièrement la fin qui est assignée à tout être raisonnable de façon naturelle et *a priori* précisément par cette même raison pure.

Le bonheur, à lui seul, n'est pas pour notre raison, tant s'en faut, le bien complet. Elle ne l'approuve pas comme tel (si fortement que l'inclination puisse le souhaiter), à moins qu'il ne soit associé à ce qui nous rend dignes d'être heureux, c'est-à-dire à la bonne conduite morale. Reste que la moralité et, avec elle, le simple fait d'être digne du bonheur ne constituent pas encore non plus à eux seuls, et de loin, le (AK, III, 528) bien complet. Pour faire accéder celui-ci à la complétude, celui qui s'est conduit de façon à ne pas être indigne du bonheur doit pouvoir espérer y avoir part. Même la raison, qui est libre vis-à-vis de tout objectif personnel, ne peut pas juger autrement, quand, sans prendre en compte pour cela aucun intérêt particulier, elle s'est mise à la place d'un être qui aurait à distribuer aux autres tout bonheur ; car dans l'Idée pratique les deux éléments sont liés par essence, même si le lien s'établit sur un mode tel que c'est la disposition morale qui, comme condition, rend d'abord possible la participation au bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du bonheur qui rend possible la disposition morale. Dans le dernier cas, la disposition, en effet, ne serait pas morale, et elle ne serait donc pas (A 814/B 842) non plus digne de tout le bonheur qui, devant la raison, ne connaît pas d'autre limitation que celle qui résulte de notre propre conduite immorale.

Le bonheur, dans la proportion exacte qui le relie à la moralité des êtres raisonnables, par quoi ils en sont dignes, constitue donc seul le souverain bien d'un monde où, selon les préceptes de la raison pure, mais pratique, il nous faut absolument nous situer et qui n'est en vérité qu'un monde intelligible, puisque le monde sensible ne nous promet pas, à partir de la nature des choses, une telle unité systématique des fins : un monde, en outre, dont la réalité ne peut être fondée sur rien d'autre que sur la présupposition d'un souverain bien originaire, où une raison autonome, dotée de tout ce qu'a de suffisant par soi-même une cause suprême, fonde, maintient et accomplit, selon la plus parfaite finalité, l'ordre qui règne universellement dans les choses, bien qu'il nous soit, dans le monde sensible, très profondément dissimulé.

Cette théologie morale a dès lors cet avantage spécifique sur la théologie spéculative qu'elle conduit inmanquablement au concept d'un être originaire *unique, souverainement parfait et raisonnable*, sur lequel la théologie spéculative ne nous fournit pas même d'indications provenant de fondements objectifs, et à propos duquel, *a fortiori*, elle ne pouvait nous convaincre. Car nous ne trouvons ni dans la théologie transcendantale ni dans la théologie naturelle, aussi loin que la raison puisse nous conduire, un seul motif non négligeable de n'admettre (A 815/B 843) qu'un être *unique* que nous pourrions placer en amont de toutes les causes naturelles, et duquel nous aurions en même temps une raison suffisante de faire dépendre en tout point ces causes. Au contraire, quand nous nous interrogeons, du point de vue de l'unité morale comme constituant une loi nécessaire du monde, sur la cause capable de donner à cette loi l'effet qui lui correspond, par conséquent aussi, pour nous, une force d'obligation, il faut que ce soit une volonté suprême unique, qui comprenne toutes ces lois (AK, III, 529) elle. Car comment entendrions-nous trouver entre diverses volontés une unité parfaite des fins ? Cette volonté doit nécessairement être toute-puissante, pour que la nature entière et sa relation à la moralité dans le monde lui soient soumises ; omnisciente, afin qu'elle connaisse ce qu'il y a de plus intime dans les dispositions et leur valeur morale ; omniprésente, pour être immédiatement disponible vis-à-vis de tout besoin que fait surgir le souverain bien ; éternelle, pour que cet accord de la nature et de la liberté ne vienne à faire défaut en aucun temps, etc.

Cela étant, cette unité systématique des fins, dans ce monde des intelligences qui, bien que, comme simple nature, il puisse uniquement être appelé monde sensible, peut recevoir, en tant qu'il constitue un système de la liberté, le nom de monde intelligible, c'est-à-dire moral (*regnum gratiae*), conduit inmanquablement aussi, pour toutes les choses composant ce grand tout, à une unité finalisée d'après des lois universelles de la nature, tout comme la première unité s'établit d'après des lois morales universelles et nécessaires : elle réunit ainsi la raison pratique à la raison spéculative¹⁶². Il faut se représenter le monde comme provenant (A 816/B 844) d'une Idée, s'il doit s'accorder avec l'usage de la raison sans lequel nous nous conduirions nous-mêmes d'une façon indigne de la raison, à savoir l'usage moral, dans la mesure où ce dernier repose absolument sur l'Idée du souverain bien. C'est par là que toute investigation de la nature reçoit une orientation qui la conduit vers la forme d'un système des fins, et qu'elle devient, dans son suprême développement, une théologie physique. Mais celle-ci, dans la mesure en tout cas où

elle a pris son point de départ dans l'ordre moral, comme unité qui se trouve fondée dans l'essence de la liberté et qui n'est pas établie de façon contingente par des commandements extérieurs, rapporte la finalité de la nature à des fondements qui ne peuvent qu'être inséparablement liés *a priori* à la possibilité interne des choses, et ainsi à une *théologie transcendantale* qui fait de l'idéal de la perfection ontologique suprême un principe d'unité systématique qui relie toutes choses d'après des lois universelles et nécessaires de la nature, puisqu'elles possèdent toutes leur origine dans l'absolue nécessité d'un être originaire unique.

Quel usage pouvons-nous faire de notre entendement, même relativement à l'expérience, si nous ne nous proposons pas de fins ? Mais les fins suprêmes sont celles de la moralité, et seule la raison pure peut nous les faire connaître. Reste que, munis de ces fins et en les prenant comme fil conducteur, nous ne pouvons faire du savoir qu'elles nous donnent de la nature elle-même aucun usage conséquent¹⁶³, du point de vue de la connaissance, là où la nature n'a pas elle-même (A 817/B 845) inscrit d'unité finalisée (AK, III, 530) : sans cette unité, en effet, nous n'aurions pas même de raison, puisque nous ne disposerions pas pour elle de cette école et de cette culture qui passent par des objets fournissant la matière nécessaire à de tels concepts. Or la première unité finalisée est nécessaire et fondée dans l'essence de l'arbitre lui-même ; donc, la seconde, qui contient la condition de l'application de la première *in concreto*, doit nécessairement l'être elle aussi, et ainsi la montée en puissance transcendantale de notre connaissance rationnelle ne serait pas la cause, mais simplement l'effet de la finalité pratique que la raison pure nous impose.

C'est pourquoi nous trouvons aussi dans l'histoire de la raison humaine qu'avant que les concepts moraux eussent été suffisamment épurés et déterminés, et que l'unité systématique des fins eût été aperçue d'après ces concepts, et plus précisément d'après des principes nécessaires, la connaissance de la nature et même la manière dont la culture de la raison avait atteint un degré considérable dans maintes autres sciences en partie ne purent produire que des concepts grossiers et tâtonnants de la divinité, en partie laissèrent subsister une trop étonnante indifférence, en général, relativement à cette question. Une plus grande élaboration des Idées morales, rendue nécessaire par la loi morale extrêmement pure qui caractérise notre religion, aiguïsa la raison vis-à-vis de cet objet par l'intermédiaire de l'intérêt qu'elle la força à y prendre ; et sans que des connaissances de la nature plus étendues, ni des conceptions transcendantales

exactes et fiables (lesquelles ont fait défaut (A 818/B 846) de tout temps), y eussent contribué, ces Idées morales mirent en place de l'instance divine un concept que nous tenons désormais pour le concept juste, non parce que la raison spéculative nous persuade de sa justesse, mais parce qu'il s'accorde parfaitement avec les principes moraux de la raison. Et ainsi est-ce en tout cas, finalement, toujours à la seule raison pure, mais uniquement dans son usage pratique, que revient le mérite de relier à notre intérêt suprême une connaissance dont la simple spéculation peut se faire illusion, mais qu'elle ne peut rendre valide, et d'en faire ainsi, non point certes un dogme démontré, mais pourtant une présupposition absolument nécessaire dans ses buts essentiels.

Cela dit, quand la raison pratique a atteint ce point culminant, j'entends : le concept d'un être originaire unique comme constituant le souverain bien, elle ne peut nullement avoir l'audace de faire comme si elle s'était élevée au-dessus de toutes les conditions empiriques de son application et comme si elle avait pris son envol jusqu'à atteindre la connaissance immédiate de nouveaux objets, pour partir de ce concept (AK, III, 531) et en déduire les lois morales elles-mêmes. Car ces lois étaient justement ce dont la nécessité pratique interne nous avait conduits à la supposition d'une cause autonome ou à un sage gouverneur du monde pour donner à ces lois leur effet ; et par conséquent nous ne pouvons pas ensuite les considérer à leur tour comme contingentes et comme déduites de la simple volonté, tout particulièrement d'une volonté dont (A 819/B 847) nous n'aurions aucun concept si nous ne l'avions forgé conformément à ces lois. Aussi loin que la raison pratique ait le droit de nous conduire, nous ne tiendrons pas nos actions pour obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais les considérerons comme des commandements divins parce que nous y sommes intérieurement obligés¹⁶⁴. Nous étudierons la liberté comprise sous l'unité finale d'après des principes de la raison, et ne croirons nous conformer à la volonté divine que dans la mesure où nous tenons pour sacrée la loi morale que la raison nous enseigne à partir de la nature des actions elles-mêmes, de même que nous ne croirons servir cette loi qu'en faisant progresser le bien du monde en nous et dans les autres. La théologie morale est donc simplement d'un usage immanent, à savoir celui qui nous permet d'accomplir notre destination ici-bas, dans le monde, en prenant notre place dans le système de toutes les fins, et non pas d'abandonner, en proie à une exaltation de l'esprit¹⁶⁵ ou même en nous laissant aller à une témérité coupable, le fil conducteur d'une raison moralement législatrice dans la bonne

conduite de notre vie, afin de le relier immédiatement à l'Idée de l'être suprême — ce qui constituerait un usage transcendant, mais qui, tout comme celui de la simple spéculation, ne peut que renverser et faire échouer les fins dernières de la raison.

Troisième section

(A 820/B 848) DE L'OPINION, DU SAVOIR ET DE LA CROYANCE

La créance, qui consiste à tenir quelque chose pour vrai¹⁶⁶, est un fait qui, dans notre entendement, peut reposer sur des principes objectifs, mais requiert aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui, alors, effectue le jugement. Quand le fait de tenir en sa créance possède une validité pour chacun, en tant qu'il a simplement de la raison, ce sur quoi il se fonde est objectivement suffisant, et la créance s'appelle dès lors *conviction*. (AK, III, 532) Si la créance se fonde uniquement dans la nature particulière du sujet, elle est appelée *persuasion*.

La persuasion est une simple apparence, parce que le fondement du jugement, qui réside uniquement dans le sujet, est tenu pour objectif. Ce pourquoi un jugement de ce type n'a en outre qu'une valeur personnelle, et la créance ne se peut communiquer. Mais la vérité repose sur l'accord avec l'objet, vis-à-vis duquel par conséquent les jugements de tout entendement doivent être d'accord (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La pierre de touche de la créance, pour reconnaître s'il s'agit d'une conviction ou d'une simple persuasion, est donc, de façon extérieure, la possibilité de la communiquer, et de trouver que la créance possède une validité pour la raison de chaque être humain ; car, dès lors, du moins est-ce une présomption que la raison d'être dé l'accord (A 821/B 849) de tous les jugements, indépendamment de la diversité des sujets entre eux, reposera sur le fondement commun, à savoir l'objet, avec lequel ils s'accorderont par conséquent tous, prouvant ainsi la vérité du jugement¹⁶⁷.

La persuasion ne peut donc en vérité être distinguée subjectivement de la conviction, si le sujet considère la créance simplement comme un phénomène de son esprit propre ; néanmoins, la manière dont on met à l'épreuve, sur l'entendement d'autres personnes, les fondements de cette créance qui pour nous possèdent une valeur, afin de déterminer s'ils produisent sur une raison étrangère exactement le même effet que sur la nôtre, est pourtant un moyen, certes seu-